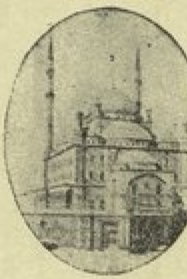
لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

تحليل ونقد

وضعه بالفرنسية
دكتور طه حسين
الاستاذ بالجامعة المصرية

ونقله الى العربية
محمد عبد الله عنان
المحامى



الطبعة الاولى سنة ١٣٤٣ هـ — ١٩٢٥ م

مطبعة الاعتماد بشارع حسن الاكبر بمصر

كلمة المترجم

وضع صديقي العلامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية في سنة ١٩١٧ ونال بها إجازة الدكتوراه من السربون بتفوق باهر، ثم منحتها الكوليج ده فرانس جائزة سنتور المعروفة

وطبيعي ألا يحجب بحث في فلسفةِ شخصيةٍ شرقية كبيرة طويلا عن قراء العربية سيما اذا كان واضعه من أبنائها، وقد كان من حسن ظن صديقي المؤلف أن عهد الىّ بترجمة الرسالة لأن وقته لا يتسع لترجمتها بنفسه فقمت بالمهمة، وقرأت عليه الترجمة، وأحسبني لذلك قد استطعت أن أخرج بحثه الى العربية كما كان يود أن يخرجه

وليس لي وأنا مترجم الرسالة أن أتعرض لها بخير أو شر، غير أني أذكر قراء العربية بأن مؤلف « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » قد تقدم اليهم قبل ذلك برسالة في « ذكرى ابي العلاء » التي يمكن أن يقال انها أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الشاعر. وان رسالة ابن خلدون هذه شقيقة ذكرى أبي العلاء، وانها كذلك أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظرياته في التاريخ والاجتماع

كذلك ليس لي أن أقدم مؤلف الرسالة الى القارئ وله من علمه الغزير، وأدبه الجم، وآثاره المتعددة، ما يغنيه عن أية تقدمة

القاهرة في فبراير ١٩٢٥

محمد عبد الله عنان
المحامي

و ج

٢٦

٢٨

٢١ تعريف التاريخ في مقدمته

٢٢ التاريخ

أراد ابن خلدون أن يجعل من التاريخ علماً ومعرفة.

٢٤

٥٠ النقد والتعريف التاريخ

مقدمة

يحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية الى عصرنا بذكر رجلين يمتاز كل منهما بابتكار خارق لم يتصف به أحد من المسلمين أساتذة كانوا أ تلامذة [1]، أولهما أبو العلاء المعرى (٣٦٣ — ٤٤٨ ﻫ) (٩٧٣ — ١٠٥٨ م الذى استحدث فى آدابنا صنفين لم ينسج على منوالهما أحد منذ عهده، فقد استعرض فى مجموعة شعرية اسمها « اللزوميات » فلسفة باهرة تفيض زهداً وتشاؤماً حتى قيل انه لوكريس العرب [2]، وتخيل لنا فى شبه قصة اسمها « رسالة الغفران » — التى تذكرنا قراءتها « بالكوميديا الالهية [3] » — رحلة الى العالم الآخر، وصف لنا فيها الجنة والجحيم وصفاً قوياً رائعاً

أما عمل الثانى فطبيعته تخالف عمل الاول تمام الخلاف . وقد لايجب أن نصفها بالعبقرية . كان ابن خلدون عقلية عملية . لم تمكنه حياته الدبلوماسية، التى امتزجت أيما امتزاج بالدسائس والمصاعب السياسية، من أن يطيل التأمل فى نفسه أو فى الحياة الاخرى . على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الاسلام ومختلف النظريات الفلسفية التى عرفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه

ولما كنت قد درست حياة أبى العلاء ومؤلفاته فى رسالة قدمتها الى الجامعة المصرية بالقاهرة سنة ١٩١٤ فقد رأيت أن أدرس هنا ابن خلدون، أو بالحرى

---

(١) اعتقد بعضهم أن شعر عمر الخيام شاعر الفرس ينم عن تأثير أبى العلاء . ولكن ليس ثمة من دليل تاريخى يؤيد أن عمر قرأ شعر أبى العلاء . هذا فضلا عن أنه بينما نجد تشاؤم الفلسفة العربية مظلماً اذا تشاؤم الفرس طروباً بهيجاً، ولئن تشابهت كتاباتهما من بعض الوجوه فان أوجه اختلافهما واضحة لا تسمح لنا بالافاضة فى المقارنة بينهما

(٢) دائرة المعارف الاسلامية (Encyclopédie de l'Islam) مقالة أبى العلاء المعرى

(٣) للشاعر الايطالى دانتى الجيرى (١٢٦٥ — ١٣٢١)

ذلك الجزء المبتكر حقاً من مؤلفه ، وهو الذى حوى بحثاً سابقاً لعصره سمى فيما بعد بالفلسفة الاجتماعية

عرف ابن خلدون منذ فاتحة القرن التاسع عشر ودرست نظرياته وبحثها غير عالم ومستشرق أوربى ولا سيما فى فرنسا . ولكن المستشرقين يعنون كثيراً باللغة ويتمسكون باللفظ دون المعنى . أما العلماء فقد اعتمدوا على ترجمة ده سلان الفرنسية [1] ، وهى ترجمة قيمة جداً صحيحة فى مجموعها . على أنها ككل التراجم سيما التى من العربية الى الفرنسية لم تخل من بعض سقطات خدعت الباحثين فى فهم نظريات الفيلسوف الحقة . ولا غرو فان ابناء العربية أنفسهم لا يفهمون الكتب القديمة دون مشقة

أما أنا فسأعنى بأن أقدم للقارىء فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد الاستطاعة وبأسلوب يقربها للأذهان الحديثة التى لم تعتد كثيراً درس الفلسفة الاسلامية ، وسأحافظ مع ذلك على روحها العربى الذى يظهر فيه جليا جدل القرون الوسطى

ولن أعنى باللغة أو تعداد المراجع ، فقد فعل ذلك كثير من المستشرقين ولا سيما المسيو كازانوفا الذى عنى بها عناية خاصة . وان أكن قد فعلت ذلك فى بعض المواقف فذلك لكى أعرض رأيا لم يفكر فيه المستشرقون ولكنى رأيته مقنعاً وبسيطا جداً ، ولكى أناقش خطأ فى الترجمة أدى الى خطأ بعض الباحثين فى فلسفة ابن خلدون

وليسمح لى بأن أعتذر عن أسلوبى (الفرنسى) اذا ما بدا بلا ريب فى كثير من المواضع ركيكا أو خاطئا ، وكذلك عن الاغلاط المطبعية التى قد تقع فى هذه الرسالة فما كنت الا غريباً وأعمى

---

(1) Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits, manuscrits de la Bibliothèque impériale t. XIX, XX, XXI (1857 —1864)

الفصل الأول

ابن خلدون

حياته – أخلاقه – مؤلفه

– ١ –

ينتسب أبو زيد ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون المعروف عادة باسم أبسط وأقصر هو ابن خلدون الى أسرة عربية نزحت الى أسبانيا منذ أواخر القرن الأول للهجرة [1] أى حينما افتتح المسلمون بلاد الأندلس

وكان رأس هذه الاسرة « خلدون » الذى قدم الى اسبانيا يدعى خالد بن عثمان بن الخطاب بن كريب بن معديكرب بن الحارث بن وائل بن حجر . فاذا كان هذا النسب صحيحاً فان مؤلفنا يكون سليلا لأمير من قبيلة كندة الشهيرة . وقد قدم الامير وائل بن حجر الى النبى (عليه السلام) وأسلم على يديه ، ويروى أن النبى دعا له ولعقبه الى يوم القيامة

ولكن المؤلف نفسه يشك قليلا فى صحة نسبه ، فهو يجد أن بينه و بين أول

---

(١) لا نعلم مصدراً يؤيد ما قاله المسيو هويار فى كتابه (الادب العربى Littérature Arabe) ص ٣٤٥ من « أن جده خالدا قدم الى اسبانيا مع أحد الجيوش فى القرن الثالث للهجرة . . . . . »

خلدون عشرة أجداد مع أنه يجب طبقاً لقاعدة قررها فى مقدمته أن يكون بينهما عشرون أو بالحرى واحد وعشرون اذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يحتسب لكل قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول « خلدون » سبعة قرون

واذا كان المؤلف يشك فى صحة ذلك النسب فأولى لنا نحن أن نشك فى انتساب أول خلدون الى وائل ، فان العرب منذ عهد النبى الى فتح اسبانيا لم يستعملوا الكتابة الا نادراً . وليس لدينا ما يؤيد أن ذلك النسب قد وصل كتابة الى أسرة خلدون أو الى النسابة ابن حزم (٩٩٥ — ١٠٦٤ م) الذى كان أول من تكلم عنه . وليس بوسعنا أن نصدق كل ما تسطره لنا كتب الانساب ، أولا لأنها كتبت فى عهد متأخر ، وثانياً لانها لا تستند الى أساس تاريخى ، وأخيراً لأنه يمكن الاعتقاد أن الأنساب العربية كباقى التقاليد العربية قد نسخت فى القرنين الثانى والثالث للهجرة إما لأسباب سياسية أو ملقاً لكبار الأغنياء

ويذكر التاريخ لاول مرة أسرة ابن خلدون فى أواسط القرن الثالث وقد كانت عندئذ تقيم فى أشبيلية وكان لها نفوذ كبير يرجع الفضل فيه الى عاطفة العصبية التى كانت تجيش بها دائما صدور القبائل اليمنية على قريش وعلى الأسرة الأموية الحاكمة ذاتها . ويذكر أن شخصا اسمه كريب سليل لتلك الأسرة خرج على حاكم أشبيلية سنة ٢٨٠ هـ (٨٩٣ م) واستولى على المدينة واستطاع باستعمال القوة والدهاء والخديعة السياسية أن ينشئ فيها بلاطا سطع بهاؤه أثناء القرن الرابع والى نهاية حكم الامويين . وشغل ابناؤه مناصب الوزارة لبنى عبّاد الذين حكموا أشبيلية إبان القرن الخامس . ولما اقترب النصارى من المدينة فى القرن السابع نزحت أسرة خلدون الى أفريقية والتحقت ببلاط بنى حفص فى تونس وشغلت هنالك عدة مناصب . ويدل تاريخها على أنها كانت تطمح دائما الى السلطة ، ولئن صدقنا نسبها الذى يرجعها الى قبيلة كندة فانا نميل الى الاعتقاد أن الوراثة دخلا كبيراً فى المعارك السياسية التى خاض مؤلفنا غمارها

ولد ابن خلدون بتونس فى أول رمضان سنة ٧٣٢ هـ (آخر مايو سنة ١٣٣٢ م).

ولم يقل لنا فى ترجمته شيئاً عن تربيته الحقيقية بل التزم الصمت التام إزاء حداثته وحياته العائلية . على أنه عنى بالافاضة فى تعلمه وفى الكتب التى درسها فى مختلف العلوم التى كانت تدرس حينئذ فى تونس . وقد اعتزل أبوه الحياة السياسية وانقطع للعبادة ودراسة علوم الدين واللغة . وكان أول أستاذ لولده جرياً على سنة قديمة متبعة فى المشرق . ولم يقل لنا ابن خلدون شيئاً عن العلوم التى تلقاها عن أبيه ، على أنه من المحتمل بالقياس الى ما علم عن عدة مؤلفين درسوا على آبائهم أن محمد بن خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والادب والفقه . ولم يقتصر ابن خلدون على ذكر أساتذته منذ استطاع الذهاب الى المدرسة بل قدم لنا لمحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم ومبلغ تبحرهم فى المواد التى درسوها . وفى ذلك شىء من الزهو اذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن فى وسعنا أن نثق بكفاية أولئك الذين كونوه سيما وأنه يصر دائماً على أن يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ فى العلم والعرفان

ويذكر لنا فى مقدمته أن الكتب التى درسها فى حداثته وصباه كانت نادرة فى تونس ، وهذا هو السبب فى أن عددها بالتفصيل لا سيما وأنه كتب ترجمة حياته فى القاهرة حيث كان من المحتوم عليه أن لا يبدو أقل شأناً من منافسيه أساتذة الأزهر . بيد أنه يجب أن نرتاب قليلا فى تلك التفصيلات . وقد أمدنا ابن خلدون نفسه بداعى ذلك الريب فهو يقرر لنا مثلا أن مختصر ابن الحاجب (١١٧٥ — ١٢٤٩ م) كان من بين الكتب التى يقول انه درسها فى تونس ويعده ضمن كتب الفقه المالكى فى ترجمته وفى مقدمته مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب فى « أصول الفقه » . وهو مؤلف جم الانتشار لا يزال يدرس فى الأزهر حتى يومنا هذا . ومؤلفه مالكى المذهب ولكنه لم يقتصر على الكلام على فقه المالكية بل شرح مبادئ التشريع فى المذاهب كلها وهو علم خاص .

وفى وسعنا أن نرتاب أيضاً فيما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغانى الشهير ، فانه فى ترجمته يزعم أنه استظهر جزءا منه ، وفى مقدمته يندب استحالة الحصول على نسخة منه ، وعلى هذا فانا نعتقد أن المؤلف لم يعرف منه سوى الاسم

ومهما يكن من الامر فان التربية التى تلقاها ابن خلدون فى حداثته وصباه لم تكن خارقة ولم تتعد فى مجموعها ما يتلقاه اليوم فتيان الأزهر ، على أنه يقال انها كانت عظيمة جدا بالقياس الى مستوى التربية فى وطنه

فقد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع ، ودرس السنة على كتابين شهيرين هما موطأ مالك وصحيح مسلم وبعض نبذ من صحيح البخارى . ويدل الفصلان اللذان كتبهما فى مقدمته عن المهدى ونهاية العالم أنه كان متقنا لدرس السنة . ودرس الفقه فى عدة مختصرات لكتاب فقه المالكية الشهير وهو « المدونة » . أما النحو واللغة فيقول المؤلف انه درس فيهما كتابا معروفا جدا هو « التسهيل » وانه استظهر كثيرا من شعر الجاهلية وديوان الحماسة وكثيراً من نظم العصر العباسى . أما العلوم فلم يذكر فى الترجمة كتباً عنها ولكنه يقول انه درس المنطق والكلام . ولنا أن نعتبر أن معلوماته الفلسفية لم تنضج الا فيما بعد لاسيما فى الاثنى عشر عاما التى قضاها بالقاهرة (واذا كانت مقدمة ابن خلدون ومؤلفه التاريخى يشهدان بأنه كان لمؤلفهما من سعة المعرفة ورسوخها ما لم يحصله فى دراسته الأولى فان ذلك يرجع الى أسفاره والى المكاتب العديدة التى بحث فيها فى مراكش وغرناطه والقاهرة ودمشق . يذكرلنا المؤلف فى ترجمته أنه أتم دراسته فى سن العشرين ونال من معظم أساتذته ما يسمى « الاجازة » التى هى نوع من الشهادة يمنحها الاستاذ لتلميذه اذا آنس منه القدرة على تدريس ما علمه له . وفيها يعدد الأستاذ من كانوا أساتذة له وما ناله من الاجازات حتى يصل الى أول عالم قام بتدريس ذلك الفرع من العلوم . ثم يرخص لتلميذه أن يدرّس بدوره وتحت تبعته . ولا يزال يُعمل فى الازهر بهذه الاجازة فى مادتى السنة ودرس القرآن

فقط . كان ابن خلدون يحمل اذاً عدة اجازات حينما اضطر بعد وفاة أمه وأبيه عقب الوباء الكبير فى سنة ٧٤٩ ﻫ (١٣٤٨ — ٤٩ م) الى أن يعمل إما ليكسب قوته أو ليحافظ على المركز الذى كانت تشغله أسرته دائما فى البلاط . فعين كاتبا للعلامة ، أو بعبارة أخرى كان عليه أن يوقع على المراسيم بشارة السلطان . ومن ذلك الحين ثارت فى نفس الفتى شهوة الصراع والدس التى عرفت بها أسرته منذ قرون مضت اذا جاز لنا أن نصدق رواية انتسابها لقبيلة كندة اليمنية . ولم يمض زمن قليل على عمله فى ذلك المنصب حتى اضطر السلطان الى مغادرة المدينة على رأس حملة حربية واصطحب معه المؤلف . ورافقه ابن خلدون بنية الفرار ، اذ يقول انه ما كاد يصل الى حدود مراكش حتى عبرها الى فاس . وقد زعم أنه سافر اليها ليسد حاجته العلمية لأن العلماء وكبار الاساتذة غادروا تونس اليها عقب اخفاق حملة سلطان مراكش على تونس . على أنه يسوغ لنا أن نرتاب فى ذلك التعليل . وقد يكون ابن خلدون أصرح لو قال انه رأى ضعف حكومة تونس ومنعة سلطان مراكش فأراد أن يغادر تونس الى فاس فلما أخفقت حملة سيده السلطان ابى اسحاق انتهز فرصة الاضطراب ليعبر الحدود .

وبعد أن عبثت به الاقدار حينا قدم الى السلطان أبى عنان فضمه الى هيئة علمائه أو الهيئة التى تبحث فى المسائل الدينية والنحوية بحضرة السلطان ، ثم عينه السلطان بعد ذلك أمينا لشؤونه (سكرتيرا) فقبل ذلك المنصب على غضاضة منه ، اذ يقول ان أحداً من أجداده لم يشغل مثله . وقد كان حين مثوله الى فاس يطمح الى نيل منصب سام فى البلاط ناسياً صغر سنه ، فحمله الاستياء من منصبه وما لاقاه من خيبة الأمل على أن يراسل الامير محمداً المهدى حاكم بجاية الذى كان حينئذ سجيناً بفاس ، وأخذا يدبران معاً أسباب ثورة تعيد الى الامير سلطته على أن يكون ابن خلدون وزيراً له . ولكن افتضحت المؤامرة وألقى المؤلف فى غيابة السجن حيث قضى أعواماً ثلاثة انتهت بوفاة السلطان (٧٥٦ — ٧٥٩ ﻫ) وعندئذ

خلى سبيله القائم بشؤون الدولة الحسن بن عمر وأجزل له المنح والعطاء . على أن ابن خلدون لم يعرف هذا الجميل للمحسن اليه ، وسرعان ما تعين أمينا لخصمه الظافر المنصور بن سليمان حتى حاصره مع سيده الجديد فى فاس ، بل لم يمض زمن قليل حتى أثار على المنصور نفسه عظماء المملكة نصرة لأحد أمراء مراكش . وكان ذلك الامير منفيا فى الأندلس فعاد مطالبا بالعرش واشترى مؤازرة ابن خلدون بمبلغ عظيم من المال ووعد بمنصب سام فى البلاط . فلما تم له ما أراد وعين المؤلف أمينا للسلطان ومديراً لخزائنه نقم منـه خصومه من رجال البلاط ووشوا به الى السلطان ، فآنس منه فتوراً لم يخاطبه فى شأنه . فائتمر به مع عمر بن عبد الله وهو صديق حميم له والحاكم ببجاية . ولما ظفر عمر بالاستيلاء على العرش أغدق عليـه العطف والمنح . على أن المؤلف لم يقنع بذلك لانه كان يعتقد أن عمر سيعامله معاملة النظير لنظيره

ولما رأى أنه لم يبق ثمة مطمح له بفاس وخشى أن تؤدى به دسائسه الى عاقبة وخيمة سعى فى العودة الى وطنـه معتزماً السفر الى تلمسان ليساعد سلطانه على حكومة مراكش ، ولكن عمر ارتاب فى أمره فأذن له فى السفر حيثما شاء خلا تلمسان ، فأجاز المؤلف البحر الى الاندلس (٧٦٤ هـ)

وكان ابن خلدون قد أدى خدمات جليلة الى محمد الخامس سلطان غرناطة والى وزيره لسان الدين بن الخطيب حينما التجأ الى بلاط فاس . فاستقبلاه بالترحاب والتكريم ، وبلغ من ثقة السلطان به أن أوفده الى اشبيلية سفيرا الى بطرس (بيدرو) ملك قشتالة ، فرأى المؤلف المدينة التى سطع فيها نجم أسرته . على أنه لم يتأثر كثيراً بذلك اذ كانت عقليته أكثر رزانة وثبـاتاً . والظاهر أن الملك أحسن اسـتقباله وساعده فى ذلك طبيب يهودى تكلم عن أسرته . بل لقد ذكر لنا المؤلف أن الملك أراد استبقاءه ووعده بأن يرد له تراث أسرة خلدون

فهل نجح فى سفارته ؟ يجب أن نعتقد ذلك ، لانه مذ عاد الى غرناطة أجزل له السلطان العطاء والمنح وأقطعه ضيعة . فاستقدم عندئذ زوجه وأولاده وانتظم فى سلك البلاط ينشد للسلطان أيام المواسم قصائد المدح . على أن الحسد مالبث أن دب فى نفس صديقه القديم الوزير ابن الخطيب فنهض لمناوأته

وفى ذلك الحين وصلته رسالة من حاكم بجاية الذى استعاد ملكه يدعوه فيها الى خدمته فاستأذن من السلطان وعاد الى أفريقية سنة ٧٦٦ هـ

وتقلد فى بجاية منصب الحاجب أو رئيس الوزارة واشتغل حينا بالتعليم وتنظيم شؤون الدولة . ولكن سلطان بجاية مالبث أن قتل فى حرب نشبت بينه و بين أخيه ملك قسنطينة ، ولم ير صديقه ووزيره ابن خلدون خيراً من تسليم المدينة الى الظافر . على أنه ما لبث أن سخط عليه فاضطر المؤرخ أن يعود الى بسكرة حيث أخذ فى مراسلة سلطان تلمسان وسلطان تونس وتحريضهما على محاربة سلطان قسنطينة

ولسنا فى مقام الإفاضة فى شرح الدسائس التى دبرها ابن خلدون فى بسكرة لشدة تعقدها وطول خبرها ، ويكفى أن نذكر أنه بعد أن غدا خادما أمينا لسلطان تلمسان خرج عليه حين هاجمه سلطان مراكش . وبعد صروف عدة عاد الى فاس وحاول أن يستعيد مركزه فى البلاط ثانية ولكنه أخفق فى ذلك واضطر الى مغادرة مراكش والسفر الى اسبانيا (٧٧٦ هـ — ١٣٧٤ م)

على أنه لم يلق فى تلك المرة من سلطان غرناطة ما كان يؤمل من المعاضدة اذ كان السلطان مضطغنا عليه لانه سعى وهو بفاس فى مساعدة وزيره المنفى ، هذا فضلا عن أن بلاط فاس حذره من دسائس ابن خلدون ، لذلك اضطره الى العودة الى افريقية

وهنالك ألفى ابن خلدون نفسه فى قبضة سلطان تلمسان الذى خانه من قبل

ولكن السلطان عفا عنه بشفاعة صديق له ، فالتزم السكينة حينا من الزمن . ثم احتاج السلطان الى معونته وأوفده بمهمة الى قبيلة بدوية . ولكن ابن خلدون عاف الحياة السياسية فتظاهر بقبول المهمة . ولم يكد يخرج من المدينة حتى يمم شطر طريق أخرى ونزل على أولاد عريف . ومن ثم أرسل يعتذر الى السلطان واستقدم أسرته وأقام هنالك فى قصر يعرف بقلعة ابن سلامة (٧٧٦ ﻫ)

عاش المؤلف فى ذلك المقام أعواماً أربعة انقطع خلالها للدرس والمطالعة ، ويقول انه كتب مقدمته هنالك . ولكن سنرى أنه نقحها غير مرة لا سيما بعد رحلته فى المشرق واقامته نهائياً بمصر

(ولم يلق ابن خلدون نجاحا ثابتا فى الحياة السياسية منذ خيبته الاخيرة فى بلاط فاس فبذل جهودا كثيرة لم تؤد الى تحقيق غرض من أغراضه . ولا ريب أنه كان يحق لملوك أفريقية الشمالية أن يرتابوا فى رجل خطر جم الأثرة كالمؤلف بعد كل هذه الدسائس التى أوجزنا سردها . ويقول ابن خلدون انه كان فى حاجة الى مراجعة كثير من الكتب التى لا توجد الا فى مكاتب المدن الكبيرة ليتمم مؤلفه ، وانه نظراً لمرضه مرضا طال أمده فكر فى مسقط رأسه واعتزم العودة اليه ، على أنه لم يكن فى وسعه أن يعود الى بلد غير تونس اذ أغلقت دونه أفريقية الوسطى وأسبانيا ومراكش . فعاد الى تونس وأحسن سلطانها استقباله ، وتفضل على قوله باستشارته فى شؤونه . على أنه لم يتدخل عندئذ فى السياسة . فهل اعتزلها ؟ أم هل استغنى السلطان عن خدماته ؟ لاندرى . ولكنه انقطع للدرس والتدريس فى المساجد الكبيرة وكتابة مؤلفه التاريخى . وسرعان ما ثارت كوامن حسد لم تكن سياسية فى تلك المرة ، بل كانت خصومة علمية . ذلك أن محمد بن عرفة مفتى تونس ورفيق ابن خلدون فى المدرسة حقد عليه لشهرته واغتاظ خاصة اذ هجره طلابه ليدرسوا على خصمه

فأشهر عليه دعوة مزدوجة فى البلاط وفى المدينة وصوره فى صورة رجل خطر

وأذاع عنه أشنع التهم . وكان يريد أن ينفى ابن خلدون . ولكن السلطان لم ير ذلك بل حاول أن يبعده عن المدينة فقط . ثم اصطحبه فى احدى حملاته وحينما أراد تكرار ذلك رأى المؤلف أن ليس ثمة ما يرجوه من البقاء فاعتزم الرحيل الى المشرق محتجاً بالسفر الى مكة لأداء فريضة الحج ، وركب البحر الى الاسكندرية فى سنة ٧٨٤ هـ فبلغها بعد أربعين يوماً . ووافق قدومه اليها تولية الملك الظاهر (برقوق) ، ومكث بها شهراً غيّر فى خلاله عزمه ويمم شطر القاهرة بدلا من مكة نزولا على حكم الظروف كما يزعم . والظاهر أن صيته سبقه الى مصر ، فما كاد يحل بها حتى أقبل اليه طلبة الازهر يلتمسون دروسه . فبدأ التدريس بالازهر ، ولكن ماذا درّس به ؟ لم يوضح لنا لا كتباً ولا مادة

وقدم الى السلطان فأجرى عليه رزقاً كالذى كان يجرى على العلماء حينئذ ، ثم عينه أستاذاً للفقه المالكى فى الكلية الكاملية التى أسسها السلطان صلاح الدين

ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دوراً سياسياً فى بلاط مصر اذ لم يكن باستطاعته ذلك . وقد قضى أعواماً طويلة فى أفريقية قام خلالها بمهام سياسية فى دول نصف متحضرة ولكنه فى القاهرة ألفى عالماً جديداً . وقد بهره جلال المدينة حين دخلها فقال بحق : «ان القاهرة عاصمة الاسلام» . ذلك الى أن حكومة مصر وبلاطها لم يكونا يستندان حينئذ الى الدهاء والعنف مثل القبائل البربرية بل كانا يقومان على دعائم متينة ولها قواعد وقوانين يسيران طبقاً لها بطريقة منتظمة موحدة . وكان البلاط والجيش تركيين فى الجنسية ، مصريين فى التربية والعادات . أما العنصر المصرى الخالص فكان يسيطر على السلطتين المدنية والدينية .

وفى سنة ٧٨٦ هـ (١٣٨٤ م) عيّن ابن خلدون قاضياً للمالكية . ويقول انه لم يقبل ذلك المنصب الا ارضاء للسلطان . ومع أن لقب قاضى القضاة الذى يتبع ذلك المنصب كان لقباً سامياً فانه لم يكن له حينئذ بمصر كل خطورته القديمة . ولم

يكن بمصر فى عهد الخلفاء الراشدين وعهد الامويين والعباسيين الا قاض واحد للقضاة كان له الاختصاص القضائى المدنى والجنائى والدينى فى جميع أنحاء القطر . ولم يكن ملزماً أن يتبع فى أحكامه مذهباً من المذاهب الاربعة المعروفة ، بل كان يختار من أحكامها ما يراه وله أن يحكم باجتهاده الشخصى . وكان يرسل مندوبيه فى جميع الاقاليم ، ويدير شؤون الوقف واليتامى . ولم تتغير هذه الحال فى عهد الفاطميين . واذ كان القضاة شيعة فى ذلك العهد — مثل الخليفة — فقد كانوا يطبقون احكام الشيعة . فلما تغلب صلاح الدين على تلك الاسرة عين قاضياً شافعياً وجعل التفوق بمصر للمذهب الشافعى . وطبق فى مصر والشام أحكام ذلك المذهب وتعاليم الاشعرية التى صارت عقيدة المحافظين بقوة الملك دون سواه . وحافظ المماليك على غلبة تلك التعاليم ، ولكنهم كانوا يطبقون أحكام المذاهب الاربعة لأن كلا منها كان له أتباع فى مصر والشأم ، وبذلك خلقت مناصب أربعة لقاضى القضاة ، ولكن قاضى الشافعية ظل ممتازاً

كان ابن خلدون اذاً أحد هؤلاء الاربعة . على أنه نقم من قاضى الشافعية سلطته وأهميته وأخذ فى منافسته ، ولكنه أخفق فى محاولته لانه التزم الصرامة فى أحكامه والإعراض عن قبول توسلات الاعيان وكبار البلاط الذين كانوا يشفعون عنده . فهل كان ذلك شغفاً منه بالعدالة أو كان رغبة فى التظاهر بالطرافة ؟ يزعم ابن خلدون أنه لم يكن يقصد الا رضاء الله

ولم يلبث الا قليلا فى ذلك المنصب حتى انتهت الدعوة التى أثارها خصومه عليه فى البلاط وفى الشعب بعزله ، على أنه استبقى رزقه ومنصبه كمدرس . حينئذ أيقن أنه لا يستطيع دس الدسائس فى بلاط مصر ، واقتصر أمله على أن يعيش هادئاً فى ظل حماية السلطان واعتبار يرجع الى علمه فقط

وفى تلك الآونة نزل به مصاب فادح فان أسرته التى كانت قادمة للاقامة معه غرقت فى البحر ففقد بذلك كما يقول « المال والسعادة والبنين » . والظاهر

أن ذلك المصاب ذكره بالحج فسافر الى مكة سنة ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) ومنها الى المدينة . ثم عاد الى مصر وبذل لدى السلطان مجهوداً أخيراً فقابله وقال له انه دعا له فى البقاع المقدسة مؤملا بذلك أن يؤثر فى عقليته المملوءة بالأوهام، ولكن السلطان صرفه ببعض المنح . ورأى ابن خلدون خيبة مسعاه فعاش فى العزلة ولم يشتغل الا بالدرس (سنة ٧٩٧ هـ — ١٣٩٤ م)

وتقف معظم نسخ ترجمته (التعريف) عند هذه السنة (٧٩٧ هـ) والى هنا أيضاً تقف ترجمة ده سلان . ولكن توجد بمكتبة القاهرة الملكية نسخة أتم نقلت عن نسخة المؤلف، فقد استأنف ابن خلدون كتابة ترجمته وأتمها فى فرص كثيرة وهى تتصل فى النهاية حتى سنة ٨٠٧ هـ أى الى ما قبل وفاته بعام واحد . ولقد تفضل المسيو كازانوفا فأطلعنى على صورة فتوغرافية لتلك النسخة أرسلها اليه أستاذى وصديقى الجليل احمد زكى باشا . وانى لشديد الشكر له اذ أطلعنى على تلك النسخة الهامة النافعة التى يعتزم نشرها ونقدها بعد أن يتحقق من صحتها . على أنى لا أرى محلا للريب فى صحة تلك التكملة اذ تنم سطورها عن أسلوب ابن خلدون وروحه وبالأخص عن طريقته الفذة فى كتابة التاريخ، فقد بدأ حين أراد أن يكتب تاريخ المماليك بايضاح مختصر لمذهبه الاجتماعى وعنى بأن يبين أن وجود تلك الدولة أمر ملائم لقوانين المجتمع . وقبل أن يتكلم عن غزو تيمورلنك للشأم لخص تاريخ العالم السياسى وبالغ فى التعليق على الصراع القديم بين العنصرين العربى والتركى

أما معظم المعلومات التى أوردها المقريزى وابن قاضى شهبة وابن عربشاه عن أعوام ابن خلدون الأخيرة والتى ترجمها ده سلان فقليلة الصحة كثيرة النقص

ولقد امتازت الفترة التى قضاها بمصر بنشاط وافر . فانه فضلا عن تنقيح مؤلفاته واشتغاله بالتدريس بلا انقطاع قام بدور سياسى هام . ففى آخر ترجمته حينما يأتى على ذكر تاريخ المماليك بالتفصيل يقدم لنا معلومات هامة عن العلائق

السياسية التى كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقية . وقد نجح هو فى توطيد هذه العلائق بنصائح كان يسديها الى سلطان مصر من جهة ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقية من جهة أخرى . وقد حمل اولئك السلاطين على أن يرسلوا الى مصر هدايا كثيرة لا سيما من الجياد ، وأبان لهم أهمية اغتنام صداقة مصر التى هى طريق طبيعى للمسافرين الى مكة ، فأصغوا الى نصحه . وقد وصف لنا الهدايا التى تبادلها الفريقان وصفا غريبا يوضح لنا حضارة ذلك العصر

وفى سنة ٨٠١ هـ استدعى من الفيوم حيث كان يعنى بضم زراعته ليستعيد منصبه فى القضاء . ثم توفى السلطان برقوق بعد ذلك بقليل فانتقض بوفاته نظام الحكومة ، وكان ابنه وخليفته الملك الناصر فرج من الضعف بحيث غدا ألعوبة فى أيدى المماليك .

وما كاد ابن خلدون يستعيد منصبه حتى بدأت المنافسات من جديد فعزل بعد قليل . على أن حادثا سياسيا أذكى فى نفسه شهوة الدس ، وذلك أن تيمورلنك كان يغزو الشأم حينئذ وقد استولى على مدينة حلب عنوة فى سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠٠ م) . فسار سلطان مصر الى ملاقاته وصحبه قضاة مصر وأعيانها . واصدر أمره الى أحد ضباطه بأن يلحق به مستصحبا ابن خلدون ، فأراد المؤرخ أن يقاوم ولكنه أذعن فى النهاية . وما كان السلطان يخشى بأس ابن خلدون كما كان يخشاه سلاطين تونس لانه لم يكن يستطيع أن يكدر سكينة مصر ، وانما كان الدافع للسلطان الى ذلك عاملان : عامل الزهو وعامل الوهم ، فقد كان سلاطين مصر فى جميع حروبهم يصطحبون العلماء والصوفية حتى يظهروا بهم على العدو من جهة ويستجلبوا بوجودهم توفيق الله من جهة أخرى

ولما وصل القوم الى دمشق أنزلوا ابن خلدون بالكلية العادلية وانتظروا لقاء تيمورلنك . ويروى أن الجيش المصرى اشتبك مع تيمور فى واقعتين وأن تيمور

كان يفكر فى الانسحاب لولا أن مؤامرة دبرت بمصر أرغمت السلطان على أن يعود أدراجه مسرعا تاركا دمشق محاطة بالعدو محرومة وسائل الدفاع

فخرج من المدينة وفد من العلماء والقضاة رغم ارادة حاكمها المصرى وذهب للقاء تيمور وعقد معه عهدا بالعفو مقابل الوعد بدفع فدية كبيرة ، ولكن ابن خلدون كان حذرا فلم يتحرك وان كان قد اشترك فى تدبير الامر ، على أن ذلك الوفد الذى عمل برغم الحاكم ودون مشاورة سكان المدينة لم يستطع أن يفى بوعده فثار أهل دمشق وأبوا التسليم ، وخشى ابن خلدون فى تلك المرة أن يقع مصاب اكبر فاتفق مع القضاة أن يخرج من دمشق مهما كلفه ذلك . فأدلوه من الحصون بحبل ، وما كاد يغادر المدينة حتى سار الى معسكر تيمور ودار بينهما حديث كان المترجم فيه فقيها من أهل سمرقند يدعى عبد الجبار بن النعمان

وقد أثار اهتمام الملك (تيمور) بعلمه الواسع فى التاريخ والجغرافيا . واذ أعجبته أجوبته عن عدة أسئلة وجهها اليه عن افريقية الغربية طلب اليه أن يكتب له وصفا جغرافيا لتلك الأقطار . فكتب له ابن خلدون رسالة فى ذلك ، وقد ظل ضيف الملك خمسة وثلاثين يوماً ، وأمر تيمور بترجمتها . فماذا كان ابن خلدون يؤمل من المحادثات العدة التى دارت بينه وبين الفاتح ؟ هل كان يريد أن يحمله على غزو مصر او يرافقه الى بلاده او ينال منه فقط عفوا نهائياً له ولعدة من علماء مصر كانوا أسارى ؟

يقول ابن خلدون أنه قدم هدية الى الفاتح بعد أن دخل دمشق ونهبها جنوده وأحرقوها وذبحوا سكانها وأن الهدية مصحف بديع الخط ثمين التجليد ونسخة من قصيدة البردة الشهيرة المنظومة مدحا فى النبى (صلعم) وسجادة وعلبتين من الحلوى المصرية . وحينما أراد أن يقدمها اليه دخل عليه وبعد أن حياه جلس برهة ثم نهض وتقدم من العرش وقدم اليه التحف واحدة واحدة . واذ أشكل

الامر على تيمور استفهم عن الكتابين فلما علم أن أحدهما القرآن تناوله ووضعه فوق رأسه اظهارا لإجلاله وقبّل البردة ، أما الحلوى فيقول ابن خلدون انه ذاقها طبقاً للرسوم فأكل منها الملك بعد ذلك ووزع باقيها على من كان حوله ، وبعد أن شكر ابن خلدون سأله عن رغباته فحدثه عن غربته وقال له انه غادر أسرته بأفريقية [1] وأنه وحيد فى دمشق وأنه هو وزملاءه المصريين فى حاجة الى حماية الملك ، فمنحها اياه تيمور

وبعد ذلك ببضعة أيام وُجد المؤرخ فى حضرة تيمور فقال له « يظهر أن لك بغلة أصيلة » فأجابه ابن خلدون « نعم يامولاى » قال « هل تبيعها منى ؟ » أجاب « ليس ثمة بينى وبينك يا مولاى من مساومة وانى أهبها لك » قال « كلا فقد أردت بشرائها أن أثيبك عن هديتك » . وقد أعطاه ابن خلدون بغلته فقبلها منه

وفى آخر مرة قابل فيها تيمور سأله هل تود العودة الى مصر ؟ فأجابه « ان أكبر أمنية لى هى ان أتبع مولاى » ، على أن تيمور لم يقبل منه ذلك بل أمر له ولكل من زملائه باجازة للعودة . ولما عقد الصلح بين تيمور وسلطان مصر أرسل تيمور على يد السفراء المصريين لابن خلدون مبلغاً من المال مكافأة له عن هديته الاخيرة (البغلة) وحمد المؤلف الله على أن خلصه من قبضة الفاتح وعوضه ثمن بلغته

ولما عاد الى القاهرة كتب الى سلطان مراكش رسالة مسهبة سرد فيها قصته وقال فيها عن تيمور ما يأتى : « يخطىء أولئك الذين يقولون ان ذلك الرجل عالم جداً فهو رجل وافر الذكاء مولع بالمجادلة فيما يعلم وما لا يعلم »

وفى سنة ٨٠٣ ﻫ عادت المناقشة بينه وبين غيره من فقهاء المالكية ونشبت بينه وبين فقيه يدعى البساطى معركة هائلة حتى كان كل منهما يشغل منصب القاضى بضعة أشهر ثم يتركه للآخر فلا يلبث هذا حتى يغادره . وعلى ذلك النحو عيّن

---

(١) قدمنا أن زوجة المؤلف وأولاده ماتوا غرقا قبل ذلك ببضع سنين

ابن خلدون قاضياً ست مرات على انه ما كاد يستعيد ذلك المنصب لآخر مرة حتى توفى فى ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ ﻫ (١٥ مارس سنة ١٤٠٦ م)

— ٢ —

اعتبر كرامر وفرّيرو أن ابن خلدون جم التشاؤم ، ويحاول كرامر ان يقارنه بأبى العلاء وينتهى الى تلك النتيجة وهى ان تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم وأن تشاؤم أبى العلاء كان تشاؤم شاعر . ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذى هوت اليه الدولة العربية

ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللى ويرى ان حياته السياسية الجمة الاضطراب هى منشأ تشاؤمه

والحقيقة هى أن خُلُق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب الى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائماً يؤمل أن تكلل جهوده بالظفر رغم خيباته ، ألم نره قبل وفاته بخمسة أعوام فى سن السادسة والستين يحاول نيل الحظوة لدى تيمور ؟ فلما لم ينجح عاد الى القاهرة هازئاً ساخراً من تيمور ومن التتار جميعاً

وانى أعتقد أن ابن خلدون كان قبـل كل شىء سياسياً وافر الحكمة والبراعة . على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية . كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة وذلك واضح فى ترجمته وضوحها فى جميع مؤلفاته . ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته الا حباً فى التحدث عن نفسه ورغبة فى الظهور ، فهو أول كاتب عربى خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملا وهو يسمى ذلك الكتاب « رحلة ابن خلدون » وفيه يقص كما رأينا كل الاسفار التى قام بها فى أفريقيـة واسبانيا ومصر وبلاد العرب . وقد أسمى كتباً بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولا سيما من الافريقيين والأندلسيين مثل

رحلة ابن بطوطة المراكشى ورحلة ابن جبير وغيرهما . ولكن شخصية مؤلفى هذه الكتب لم تتخذ فيها الا دوراً ثانوياً فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وانما قصدوا أن يصفوا البلاد التى شاهدوها وأخلاقها ونظمها ، فهى من بعض الوجوه اذاً قصص جغرافية فى حين أن الغرض الحقيقى من رحلة ابن خلدون انما هو سرد الحوادث التى ملأت فراغ حياته ، بل لسنا نجد فى هذا المؤلف أثراً للوصف الجغرافى واذا كان يقص لنا تاريخ المعارك التى نشبت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكى يبين لنا الدور الذى لعبه فيها

وينبغى أن نلاحظ أن ابن خلدون فى ترجمته لم يحتط كما فعل غيره من المؤلفين فى أن يخفى عيوبه فانه لم يدع قط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة ، ولم يعن بأن يحاول تبرير عمل خاطىء بتقديم دواعٍ شريفة ، بل يلوح لنا انه لم يكن ذا شعور بأنه أخطأ قط

ولهذين السببين — اغتباطه بالتحدث عن نفسه وصراحته فى ذلك الحديث — نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقاربة لسيرته وخلقه ، نقول مقاربة فقط لان اعتداده الجم بشخصه أعماه أحياناً عن تقدير نفسه فلم يصدر حكمه على جميع الاشياء بنزاهة

نشأ ابن خلدون فى بيئة كانت فيها « الفردية » الشديدة الضيق تمحو كل روح دينى وكل فكرة وطنية سواء فى القصور الملكية الفاسدة المنحلة أو بين القبائل المشتتة فى افريقية الشمالية إبان القرن الثامن وهى التى ورثت عن أسلافها رغبة شديدة فى التسلط ووثقت ثقة مطلقة بكفاياتها ، فجاشت نفس المؤرخ باطماع لاحدها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة فى نظره سواء أقرتها الاخلاق أم لا . ولذلك أقدم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مرة ، وبذر فى فاس ما استطاع من الدسائس ، وباع نفسه لأبى سالم ، وتصرف تصرفاً معيباً مع صديقه حاكم بجاية ، الى غير ذلك

ولشد ما أخطأ «الاستاذ فلنت» اذ اعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى، اذ الدين فى نظره عبارة عن اعتناق مبادئ الاسلام والقيام بالفرائض دون أن يكون لذلك تأثير ما فى أعماله أو على الاقل فى حياته السياسية. فهو لم يأنف من ارتكاب الخيانة التى حرمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السلطة

قلنا انه كثير الاعتداد بنفسه. وتظهر بوادر ذلك الزهو واضحة فى عدة مواضع من مؤلفاته. رأى أن يعجب بنفسه اذ ساءه ألا يبدى له معاصروه اعجابا كافيا به. وهو لا يسأم سرد ما يقال عن عبقريته وعلمه. فقد أسهب وأطنب فى ذكر مظاهر الترحيب التى قابله بها كثير من السلاطين، وما أغدقوا عليه من العطف والمنح، وما كتبوا اليه من رسائل الملق والمداهنة. هذا الى أنه لم يهمل قط ذكر أجوبته أو القصائد التى كان ينظمها للسلاطين والتى هو كثير الافتخار بها

واذ كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطنا ولا أسرة، فالوطن فى نظره هو حيثما استطاع العيش فى رغد واعتبار. لم يتأثر من زيارته لاشبيلية موطن أجداده، ولم يغادر مقام عزلته ليعود الى تونس مسقط رأسه الا ليطالع فى مكاتبها، وقد غادر تونس الى مصر دون أسف

وقد كان متزوجا، ولكن يظهر أن زوجته وأولاده لم يقدر لهم كبير حساب فى حياته، يقول انه تأثر لموتهم المحزن أيما تأثر، ولكن لم تبدر منه بادرة حزن عميق، بل نلاحظ أنه يذكر فقد ماله أولا حيث يقول: «أصابتنى نكبة واحدة فأفقدتنى الى الأبد المال والسعادة والبنين»

ولم يذكر التاريخ الاسلامى قط كاتباً أشد اكبارا لنفسه وأوفر شعورا بقيمته مضحياً بالدين والاخلاق فى سبيل أطماعه الضخمة، اللهم الا اذا استثنينا أحد مواطنيه وهو رجل معروف جداً عاش قبل ابن خلدون بثلاثة قرون وهو الوزير الشهير

أبو القاسم المغربى الذى كان يدس الدسائس فى بلاط الفاطميين بالقاهرة والعباسيين فى بغداد وحول عدة ملوك آخرين بالشأم والعراق .

على أن الذى يعنينا من أمره بنوع خاص هو توقد ذكائه ، وسمو فكره ذى الرجاحة النادرة ، وسعة معارفه ورسوخها ، وطرافة آرائه ونفاسة مؤلفاته . يوجد فى هذا العالم رجال لاوازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة ، ولكن يندر وجود ذوى النباهة الطريفة الخصبة ، وابن خلدون أحد هؤلاء . فاليه يرجع الفضل فى أن الآداب العربية تستطيع ان تفخر بأنها كانت الاولى — كما سنرى فيما يلى — فى وضع الفلسفة الاجتماعية فى قالب علمى . ومن السخف ان نتمسك ببوادر ضعف انسانية جدا لنتوصل بذلك الى ان ننتقص من فضل شخصية لاريب فى عظمتها

— ٣ —

ألف ابن خلدون كتبا فى مواد مختلفة ، فعالج المنطق واختصر فلسفة ابن رشد ، وألف كتبا فى الفقه والرياضة وفى الأدب أيضاً ، ولكن ليس لدينا من هذه المؤلفات سوى ثبت ذكره لسان الدين بن الخطيب (سنة ١٣١٣ — ١٣٧٤ م) فى كتابه « الإحاطة فى أخبار غرناطة » . أما الكتاب الذى عرف به ابن خلدون فيما بعد فهو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة الى نهاية القرن الثامن . وترجع طرافة هذا المؤلف الى أمرين : الاول خطته التى خالف بها من تقدمه فقد عدل فيها نهائياً عن اتباع الترتيب السنوى ، وقسم تاريخه الى فصول عديدة تكلم فى كل منها عن التاريخ الكامل لدولة أو أسرة (١) ، والثانى هو ان المعلومات التى قدمها عن البربر وهم سكان افريقية الشمالية ولا سيما منذ اتصالهم بالعرب قد تكون أصدق ما لدينا منها حتى العصور الحديثة ، فقد عاش ابن خلدون بين هذه

(١) ترجع طرافة ابن خلدون الحقة فى تلك النقطة بالاخص الى أنه قسم تاريخه العام الى أقسام اختص بكل منها أمة أو أسرة وانه أول من نبذ الطريقة الخبرية

القبائل فعرفها أكثر من أى مؤرخ عربى آخر ، وهذا هو السبب فى أننا لا نجد فى هذا الجزء من تاريخه شيئاً من تلك الخرافات المبتذلة التى يفيض بها « مروج الذهب » للمسعودى و « الكامل » لابن الاثير وغيرهما من الكتب

أما بالنسبة للشعوب الاخرى فان تاريخ ابن خلدون ليس الا صورة من المؤلفات التاريخية الاخرى ، وعلى ذلك ففيه مافيها من العيوب ، على أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه لم يكن متمكناً من تاريخ المشرق وأنه اعتزم فى المبدأ أن يكتب تاريخ العرب والبربر وهما العنصران اللذان تنازعا السيادة طويلا فى افريقية ، غير أنه بعد رحلته الى مصر واحتكاكه بالمشرق أتم مؤلفه وأسماه هذه التسمية الغريبة :

كتاب العبر

وديوان المبتدا والخبر

فى أيام العرب والعجم والبربر

ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر

وينقسم مؤلف ابن خلدون الى ثلاثة أقسام ، يتضمن الاول تمهيداً فى درس التاريخ ومقدمة فى الحضارة هى موضع بحثنا ، ويتضمن الثانى تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقه الى القرن الثامن ، ويتضمن الثالث تاريخ البربر وينتهى هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التى تشغل وحدها كتاباً مستقلا توجد نسخة منه فى دار الكتب المصرية بالقاهرة عنوانها « رحلة ابن خلدون فى المغرب والمشرق »

وتتناول ترجمة ده سلان [1] تحليلا مسهباً لسبعة أجزاء من التاريخ العام . وتناول جرابرج دى همسه تحليل الاجزاء التى وصلت اليه

(1) Notices et extraits des manuscirts de la Bibliotbèque imperiale, t,xix. Et Histoire des Berbères 4 vol. 1852—56

وقد كتبت المقدمة — التى هى القسم الفلسفى الذى وصل الينا من مؤلف ابن خلدون حسب ماورد فى الترجمة — فى الاعوام الاربعة التى قضاها المؤلف فى العزلة قبل عودته الى تونس سنه ٧٧٥ — ٧٨ هـ على أنها نقحت كباقى أجزاء الكتاب فى عدة فرص . هذا ما يقوله ابن خلدون ومن الممكن أن نعرف منها فصولا برمتها كتبت فى مصر ، وهذا هو السبب فى أن نسخ المقدمة تختلف أحياناً ، اذ يحتوى بعضها فصولا لا يحتويها بعضها الآخر . ومن المفيد جداً أن نستطيع أن نضع تاريخاً لتنقيح هذه المقدمة لان ذلك يوضح لنا تطور فكر ابن خلدون وآرائه الفلسفية ، على أن ذلك ليس فى الامكان اذ لا توجد لدينا جميع النسخ الاصلية ، ومع ذلك ففى وسعنا أن نظفر ببضع لمحات من ذلك التطور بمقارنة النسخ المختلفة ، فنحن نعرف أن ابن خلدون أرسل نسخة بالنص الاول الى بلاط فاس ونسخة منقحة الى بلاط تونس ، فلما قدم الى مصر أهدى الى السلطان برقوق نسخة كانت بلا ريب هى الصورة النهائية

واذا كان قول جرابرج دى همسه صحيحاً فان النص الأصلى للمؤلف كله يوجد فى أحد مساجد فاس [١] ونحن لا نتعرض لذلك البحث المسهب ولا نعنى الا بآراء ابن خلدون الفلسفية ، وقد درس الاستاذ كازانوفا ذلك المبحث وقرنه بدرس لغوى لنص المؤلف فى كتاب لم يطبع بعد

وليس ابن خلدون ذا أسلوب كتابى خاص به بالرغم من أنه اشتهر بذلك فى القرن الاخير بمصر وسوريا شهرة حملت الاستاذ هوپار أن يعتبر مؤلفه نموذجا للاسلوب الحسن [٢] ، فأسلوبه كمعاصريه أسلوب مضمحل جداً تكثر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات ، والمقارنات التى يكثر فيها التكلف ، والاغلاط فى استعمال الكلمات ، والخلط بين صحيح الالفاظ وعاميها ، بل توجد فيه أغلاط نحوية . لم يكن

---

(١) ظهر مؤخراً أن هذه النسخة موجودة فى فاس وهى تطبع الآن
(٢) الآداب العربية ص ٣٤٨

لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير فقد أفلح فى التعبير عن مذهب فلسفى كامل ولكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة به ، فانا نجد فى مؤلفه لغة الفقهاء والنحويين وعلماء المنطق . وقد أسفر ذلك عن أسلوب غريب التنوع ولكن غير ملتئم اذ كثيراً ما يعالج الفكرة باسهاب ممل جدا أو باختصار يدنو من الغموض

ولئن اعتبر أسلوبه فى مصر وسوريا نموذجا فذلك لان الآداب العربية كانت فى منتهى الانحطاط عند ما طبع مؤلفه . وقد نالت مقدمته حينا ما ظفراً أدبياً باهراً لما تضمنته من أفكار طريفة جدا تعبر عنها لغة تخالف لغة ذلك العصر تمام المخالفة . على أن المقدمة بدأت تفقد هيبتها من تلك الوجهة منذ نيف وعشرين سنة لان التقدم فى نشر الآداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسية والانجليزية قد دفعا الذوق الأدبى الى وجهة أخرى . ويبحث الآن عن المثل الأعلى فى أسلوب يجمع بين جمال الآداب القديمة ، الكامل الممزوج بقليل من البساطة وبين ظرف الآداب الحديثة وخيالها

لم يبق ابن خلدون اذاً أستاذاً لكتاب اليوم ، فقد حل مكانه ومكان معاصريه الجاحظ (المتوفى سنة ٨٧٩ م) وكتاب القرون الأربعة الأولى من الهجرة . على أنه ما زال محتفظاً بشهرته من وجهة أخرى ، فقد نال بأفكاره الجمة الطارفة ، الصحيحة فى معظمها عن المجتمع ، مجدا أمتن أساساً يقدره القارئ الحديث أوفر من معاصريه الذين لم يقدروا أهمية الخطوة الكبيرة التى خطاها فى تقدم الفلسفة . على هذا الاعتبار تستحق المقدمة درساً عميقاً وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه

الفصل الثانى

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ (٢) منهجه التاريخى

١

حقاً ان لذلك الفيلسوف السياسى عقلية شديدة الغرابة . كان ابن خلدون يحيط كل أعماله بعناية دقيقة ، فقد كونته دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التى عرفها العرب الى عهده ، وخبرة مستمرة بالاضطرابات السياسية التى هى كل التاريخ الاسلامى فى القرن الثامن الهجرى ، واضطره مركزه المزعزع دائما — وهو مركز سياسى ينتقل من بلاط الى آخر — أن يكون جم الحذر كثير الوزن لما يقال وما يعمل ، لذلك كان مضطرا الى أن يرى فى كل شىء مادة للتأمل وموضعا للاختبار

ومن السهل أن نعرف فيه تأثير هذه العناصر ، فان علم التوحيد بجميع دقائقه ، ومباحث ما بعد الطبيعة اليونانية العربية المشهورة بميلها الى التعميم السريع ، والآداب العربية ذات التقاليد المتينة ، والخبرة الشخصية التى هى ثمرة أعوام طويلة من الحياة السياسية — كل هذه قد طبعته بطابع عميق ، وقد أسبغ عليه ذلك الذهن الضليع شخصية بارزة جدا شديدة الوضوح نشعر بها فى كل مؤلفه ، واليها يرجع الفضل فى استحالة خلطه بغيره من كتّاب جنسه وعصره .

ولقد لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذى بدا لعينيه بذكاء خارق وعناية فائقة ، فلم يلبث أن رأى ظواهر معينة تعتور المجتمع بلا انقطاع ، اذ أن هذه الظواهر التى تتفاعل تفاعلا مطردا هى نفس حياة المجتمع . واذ دهش لاهميتها ، ولاح له أنها ليست

ظواهر وقتية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذى تبدو فيه ، وانها ليست ثمرة لتقلبات المصادفة البسيطة فقد تطرق الى التساؤل هل هنالك سلسلة خفية — ولكن مستمرة لا يمكن وصفها — تربط الماضى بالحاضر والمستقبل ؟ وقد أيقن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم اذ رأى فى الحوادث التى يعرضها له ذلك التاريخ نفس الخواص التى استرعت نظره فيما شاهده من الحوادث ، فانتهى به ذلك الى اقتناع ثابت ، حتى ان رأيه فى الاجتماع البشرى لم يكن مذهبا فلسفيا بل كان شيئاً يشبه العقيدة الدينية ، فهو لا يكاد يستعرضه أو يشير اليه الا بايمان

على أنه وجد فى القصص التاريخية وقائع تناقض تلك القوانين التى اعتبرها أبدية محتومة فلم يتردد فى رفضها واعتبارها اغلاطا ارتكبها الكتّاب وبدت له عندئذ ضرورة اجراء تغيير كبير فى طريقة درس التاريخ وكتابته

فرأى ، لأجل أن يكون التاريخ صحيحاً وكذلك لأجل أن يحسن فهمه ، وجوب وضع طريقة اكيدة لتحقيق الوقائع التاريخيـة وعرض القوانين التى تعمل طبقها النظم الاجتماعية بشكل واضح والیك منهج ابن خلدون كما شرحه بنفسه فى خطبته وفى مقدمة مؤلفه فهو يقول فى الخطبة « اذ هو (التاريخ) فى مظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول ، وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة وعريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق » (١)

وقد اعتقد عدة علماء — بين مستشرقين وفلاسفة — نقدوا ابن خلدون أن ذلك المفكر الذى ظهر فى القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التى ترمى الى جعل التاريخ علما لا فنا أدبيا

ويجب بادئ بدء أن نحدد معنى كلمة التاريخ عند المؤرخين الحديثين

(١) مقدمة ابن خلدون الطبعة الاميرية — ص ٣ ، وهى الطبعة المشار اليها فيما يلى

ومعناها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة . تعنى المدارس الحديثة بالآثار التى تركها سير الحوادث الماضية ، وهذه الآثار هى التى يجب أن تكون موضع مباحثهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التى تشير اليها ، كل ذلك بطريقة منظمة مضبوطة [(١)] فاما أن يجعلوا من الوقائع موضوعاً للتأمل وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث فى الزمن أو فى الحياة الاجتماعية فليس ذلك من شأنهم ، بيد أن هذا هو بالضبط ما رآه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكو

فهناك تصوران مختلفان جدا لنفس الكلمة ، أولهما يعطينا معنى مركبا دقيقاً جداً وبمقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون علما وصفيا ، وثانيهما يعطينا معنى مجردا كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية

فغرض المؤرخ الحديث اذاً أن يقرر ويعرض الحوادث التاريخية بطريقة دقيقة واضحة على قدر الامكان . أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع الى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما اذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة فى ذاتها وعما اذا لم تك مناقضة لطبائع العمران ، وما اذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما ، فاما أن يستكشف الأثر المادى للوقائع ثم يمتحنه ويستجوبه فان ابن خلدون لا ينكر فى ذلك وربما لم يعتقد أن ذلك فى حيز الامكان

وليست خلاصة التاريخ ذاته هى التى قصد ابن خلدون أن يصوغها لان التاريخ فى نظره دائما هو « ذكر الاخبار الخاصة بعصر أو جيل » [(٢)] ولكن معرفة الوقائع المجردة لا تكفى لامكان وضع هذه الرواية بحذق « لان ذكر الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار أس المؤرخ تبنى عليه أكثر مقاصده وتتبين به اخباره » [(٣)] على أن « الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار »

---

(١) لانجلوا وسنيونوبوس Introduction aux études historiques

(٢) و (٣) المقدمة ص ٢٧

ليست موضوع علم التاريخ بل هى موضوع لعلم ملحق به ، ضرورى له فى الواقع ولكنه علم مستقل بذاته (Sui generis) « وهذا هو غرض الكتاب الاول من تاليفنا وكأن هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الانسانى وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى »[١]

فما هو ذلك العلم ؟ هل هو علم الاجتماع كما رأى جمبلوفتش وفريرو ؟ تلك مسألة نبحثها فى الفصل التالى . ومهما كان من الامر — وهو ما نريد أن نقرره هنا — فان ذلك العلم ليس بالتاريخ . وهذا ما يقوله نفس ابن خلدون بكل وضوح : « واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة »[٢]

وربما كانت تلك الخطة فى انشاء علم جديد بزعم ابن خلدون أنه أوحى اليه من عل قد نشأت له بكل بساطة — ودون شعوره أيضاً — من علم اسلامى محض ، وغريب جداً أعنى علم أصول الفقه وهو عبارة عن قواعد التشريع ، وغايته شرح الفقه من حيث صلاته بنصوص القرآن والسنة . وليس ابن خلدون أول من قلد فقهاء المسلمين بنوع من الجاذبية ، فقد سبقه بعض النحويين فى تخيل علم لقاعدة النحو هو أصول النحو

ويرى ابن خلدون ان العلم الذى أنشأه لايقتصر على ان يسبر غور الماضى بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل ايضاً : لا يضطر القارئ ان يعتقد اعتقاداً أعمى فيما يقدم اليه من القصص ، وفى وسعه ان يقف على احوال من قبله من الايام والاجيال ، بل فى استطاعته ان يتكهن بما قد يحدث فى المستقبل[٣] وعلى هذا النحو يرى الفقهاء أيضاً أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة لا يستطيع فقط أن

(١) و (٢) المقدمة ص ٣١
(٣) المقدمة ص ٥

يفهم الاحكام الموضوعة وعلائقها بالقرآن والسنة بل فى وسعه أن يستنبط الاحكام للمستقبل أيضاً

واذ كان ابن خلدون قد وقف على العلائق التى يرتبها المسلمون وخصوصاً المتكلمون بين المنطق والكلام فليس مستحيلا أن يكون قد أراد أن ينشئ للتاريخ شيئاً مماثلا. فهو قد رأى المتكلمين والفلاسفة يستخدمون المنطق فى درس علومهم، والفقهاء يستخدمون أصول الفقه لحل المشكلات الشرعيــة فلم لا ينشئ علماً يستخدم لدرس التاريخ ؟ « وهذا (أى هذا العلم) انما ثمرته فى الاخبـار فقط (أى تحقيقها) كما رأيت وان كانت مسائله فى ذاتها وفى اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهى ضعيفة »[1]

وشولتس هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علما ولا ريب أنه قد خدع بعبارة وردت فى المقدمة يسمى فيهـا ابن خلدون التاريخ « علما » ولكن كلمة (علم) التى تترجم عادة بكلمة (science) لا تؤدى دائماً معنى الكلمة الفرنسية . فهى المقابل الحقيقى للكلمة اللاتينية (scientia) وهى بذلك تعنى « المعرفة » (savoir ou connaissance) وبها يسمى العرب كل ما يمكن حفظه بالدرس فالآداب علم ، وسنة النبى علم ، والقصة المجردة علم ، وان لم يكن لها صفة علمية

والى نفس هذا الخطأ يجب أن ننسب تقدير الاستاذ فلنت الذى اعتمد على ترجمة ده سلان الفرنسية حيث تترجم كلمة « علم » بكلمة (Science) وقد استعمل ابن خلدون كلمة أخرى فى نفس العبارة المذكورة لا تقل غموضاً وترجمها ده سلان ترجمة سيئة حملت الاستاذ ألتاميرا على أن يرى أن ابن خلدون يعتبر التاريخ فرعاً من الفلسفة . وقد صرف جهوداً كثيرة ليقيس وينقد قيمة هذا

(١) المقدمة ص ٣٢

قوانين العمران على الوقائع المقترنة برواية السنة اذ هى ترجع الى الله مباشرة ولا يمكن من باب أولى أن تخضع للتمحيص والنقد. أما الوقائع التاريخية فلا مندوحة فيها من تطبيق القاعدة الثالثة : وأما الاخبار عن الواقعات فلابد فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر فى امكان وقوعها .. . واذا كان ذلك فالقانون الذى يتبع فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار بالامكان والاستحالة هو أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران وتمييز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما يمكن أن يعرض له . واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الاخبار ، وتمييز الصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه ، وحينئذ فاذا سمعنا عن شىء من الاحوال الواقعة فى العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه »[١]

ولكن ما هو ذلك الامكان بوجه التحقيق ؟ هل هو الامكان العقلى الذى يكونه العقل السليم والذى يستعمله فلاسفة ما وراء الطبيعة فى عرض نظرياتهم ؟ أم هل هو الامكان العادى الذى يقاس بطبيعة الاشياء ؟ يتكلم ابن خلدون عن ذلك الموضوع بوضوح تام فيقول : « فليرجع الانسان الى أصوله وليكن مهيمناً على نفسه ومميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، ومستقيم فطرته فما دخل فى نطاق الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلى المطلق فان نطاقه أوسع شىء فلا يفرض حداً بين الواقعات وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التى للشىء فانا اذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج فى نطاقه »[٢] اذاً فذلك هو الامكان المعروف لدى المتكلمين بالامكان العادى المؤسس على حسن

(١) المقدمة ص ٣١

(٢) المقدمة ص ١٥٢

التقدير . للعالم تقدير للاشياء هو ثمرة الدرس العميق المادة التى يدرسها وعون له فى الوقت ذاته على المثابرة فى بحثه فى تلك المادة . فما هو هذا التقدير عند المؤرخ وكيف يحصله ؟ يرى ابن خلدون أن ذلك يكون بدرس المجتمع وما يتعلق بوجوده أو بعبارة أخرى بدرس العلم الذى ابتدعه هو فبدرسه يدرك الانسان أن هناك ظواهر ضرورية عامة تنشأ عنها قوانين يجب على المؤرخ الالمام بها اذا ما أراد كتابة التاريخ

فلنجتهد اذاً منذ الآن أن نستخرج من ذلك العلم الذى يجب علينا درسه القوانين التى تهم التاريخ بنوع خاص اذ هى أساس منهج ابن خلدون التاريخى الذى عنى بادئ بدء بشرحه فى خطبته

١ — « قانون العلية » (ربط السبب بالمسبب) — قال ابن خلدون : « أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض وهو لا تنقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته »(١) والغاية الجوهرية لكل عالم هى معرفة العلائق التى توجد بين حادث معين وبين أسبابه . وهذا موضوع بحث علماء الطبيعة وتفكير فلاسفة ما وراء الطبيعة فلم لا نسلك هذه السبيل لنفهم التاريخ ؟ ليس على المؤرخ أن يقرر ذلك القانون : « ربط السبب بالمسبب » أو أن يفسر مؤثراته فى الظواهر الاجتماعية فان ذلك موضوع العلم التحضيرى الذى يريد أن يضعه ابن خلدون . ولكن على المؤرخ أن يعرف وجود ذلك القانون وأن يلم بجميع تأثيراته فى كل ما يتعلق بالمجتمع البشرى وعليه قبل أن يقرر واقعة ما أن يتأكد أنها تتفق مع قانون السبب والمسبب

وليست طرافة ابن خلدون فى أنه استكشف قانوناً عرفته جميع الاعصار حيث كان التعليل دائماً من أهم قواعد الاستنتاج ، ولكن فى أنه أراد أن يطبقه على

(١) المقدمة ص ٨٠

التاريخ وفى أنه تحقق من وجود ارتباط ضرورى بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره؛ لقد آمن ابن خلدون فى الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخى ولنا كل الحق فى أن نعتبر أنه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة. لا نستطيع أن نعتقد أن مونتسكيو قرأ ابن خلدون ولا ندعى أن ابن خلدون قد وصل الى فكرة الجبر فى التاريخ من نفس الطريق التى سلكها مونتسكيو أو أنه قد شرحها بنفس الوضوح وعلى الأخص بنفس التعمق اللذين شرح بهما مونتسكيو هذه الفكرة فشتان ما بين الذهنين. بيد أن ابن خلدون ومونتسكيو يتفقان على أن تلك النظرية يجب أن تكون أساساً لكل بحث يتعلق بالمجتمع

على أنه ليس فى وسعنا أن نعرف كل أسباب الظواهر التى نشاهدها فمنها ما لا يدركه أعمق المباحث. واذا كانت هناك ظواهر لا نفهم أسبابها فمن الجهل أن ننسبها الى المصادفة، وابن خلدون يستعمل كلمة «المصادفة» ولكن بمعنى «الاسباب الخفيــة». وانه لتفوق لابن خلدون ألا يستسلم الى ذلك التعليل البسيط — تعليل المصادفة — وأن يعترف بقصور العقل البشرى عن ادراك قوانين الكون دائما بطريقة صحيحة قاطعة. ولا يدهش ابن خلدون كمعظم أسلافه اذا ما اعترضه حادث لم يهتد الى أسبابه، ولا يرى مثل كورنو أن السبب فى ذاته انما هو أثر من آثار المصادفة أى أثر من آثار الالتقاء، مصادفة بين طائفتين مختلفتين من الاسباب، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية

ومع ذلك فان هناك بعض استثناءات لذلك القانون الذى يؤمن به ابن خلدون ايماناً قوياً. ولئن لم يقر المصادفة فانه يقر مبدأ آخر أبلغ تقويضاً لقانون السبب من المصادفة. نريد بذلك «التأثير الخارق للعادة» الذى ينسبه ابن خلدون الى الله والى الروح. واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيــدة فانه يؤمن بالمعجزات والكرامات سواء فى ذلك ما نسب منها الى النبى (صلعم) وما نسب الى الاولياء ويسلم بامكان وجودها فى كل زمان ومكان. والمعجزة أو

الكرامة كما يعرفها علماء الكلام أمر خارق لكل قوانين الطبيعة وهى لذلك السبب ذاته البرهان القاطع على صدق الانبياء وولاية الاولياء

ولا يقتصر الامر على ذلك فان ابن خلدون الذى تأثر « بالتصوف » من جانب وبفلسفة ما وراء الطبيعة الاشراقية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر يعتقد أن بعض الارواح البشرية لها قوة خارقة لا تستطيع معها أن تتنبأ بالمستقبل فقط بل تنفذ الى سير الحوادث أيضاً

ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يعتقد فى السحر أيضاً فالساحر المتمكن من علمه يستطيع بقوة « الطلاسم » أو بقوة بعض « عزائم » يتلوها أن يغير قوانين الطبيعة . فهل يستطيع قانون السبب أن يغالب ذلك الاعتداء ؟ نعم أن ابن خلدون يسخط على السحر وما اليه من العلوم . ولكن السخط لا يكفى وكان الواجب أن لا يؤمن بنتائجها

ويرى ابن خلدون أن قانون السبب الذى يسيطر على التاريخ يجب أن لا يقتصر الالمام به على المؤرخ بل يجب أن يعرفه أيضاً كل من يتولى الحكم ويذهب فى ذلك الى حد اعتباره قضاء تاريخياً والى انه يدحض من عمل الارادة الفردية وتأثير الملوك على سير الحوادث: « واذا كان الهرم طبيعياً فى الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الامور الطبيعية كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى . والهرم من الامراض المزمنة التى لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعى والامور الطبيعية لا تتبدل » [1] واذاً فيجب الخضوع لذلك القضاء ويجب ان تذعن الارادة الفردية لقوانين الحياة لا أن تحاول حمل الحياة على الاذعان لها

٢ — قانون التشابه — يستكشف ابن خلدون فى المجتمع قانونين يتعارضان دائماً ويمكن أن نسمى أولهما بقانون التشابه : « فاذا الاخبار لم يقس الغائب

---

(١) المقدمة ص ٢٤٥

منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق » [١] « والماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء » [٢]

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه . ولا ينسب ابن خلدون كل المشابهات الاجتماعية الى قانون التقليد كما يفعل تارد ، فهو يعتقد أنها أكثر تعقيداً من ذلك و يشرحها بواسطة الدين وفلسفة ما وراء الطبيعة والتقليد . والسبب الجوهرى فى المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقليـة للجنس البشرى وهى التى أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب والتى يعتمد عليها ابن خلدون فى عدة مواضع من المقدمة . ليس ثمة من فارق بين روحين بشريين فاذا وجد أحياناً فلامتيـاز سماوى . وهذا هو السر فى تفوق روح النبى (صلعم) وأرواح الاولياء

والواقع أن تلك الوحدة يمكن ادراكها من وحدة الاصل التى ذكرت فى التوراة والقرآن . ومع أن ابن خلدون يعترف بتأثير تباين الاجناس فانه لا ينكر ذلك المبدأ الدينى ويرى أن تباين الاجناس أمر طارئ فقط وأنه يرجع الى القانون الآخر الذى يحكم المجتمع بالمعارضة لقانون التشابه

ولسنا نريد أن نقول بأن المسلمين لم ينكروا قط وحدة الاصل فقد أنكرها منذ القرن الرابع للهجرة فلاسفة عدة و بالاخص أبو العلاء المعرى [٣] بل أن أبا العلاء قد سبق ابن خلدون الى الاعتراف بقانون التشابه اذ يقول : « ان التاريخ قصيدة لا يتغير رويها قط » [٤] ولكنه يذم تشابه الكون بينما يستخدم ابن

---

(١) المقدمة ص ٧ (٢) المقدمة ص ٨

(٣) زد الى الاصول وكل حى له فى الاربع القدم انتساب .

٭٭٭

تعود الى الارض أجسامنا وتلحق بالعنصر الطاهر
ويقضى بنا فرصة ناسك بمر اليـدين على الظاهر

٭٭٭

جواهر الفتهـا قدرة عجب وزايلتها فصارت مثل أعراض

٭٭٭

(٤) نزول كما زال آباؤنا ويبقى الزمان على ما ترى

خلدون ذلك القانون ليجيد به فهم الكون

وقد عرف ابن خلدون من خبرته سبباً ثالثاً للتشابه الاجتماعي وهو التقليد وقسمه الى ثلاثة أنواع : الاول تقليد الرعية للحاكم وهو ما عناه بقوله « والسبب الشائع فى تبدل الاحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه » [١] والثانى تقليد الغالب للمغلوب : « وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد وأن يفزعوا الى عوائد من قبلهم و يأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك » [٢] . وأما الثالث فهو عكس الثانى أى تقليد المغلوب للغالب : « ترى المغلوب أبداً يتشبه بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى اتخاذها وأشكالها بل وفى سائر أحواله » [٣]

على أن التقليد يبـدأ باحداث التغييرات اذ يضطر المقلد أن يترك بعض العادات ليعتاد غيرها فتصبح هذه التغييرات بمرور الزمن مشـابهات بين المقلد ومن اقتدى به

فهل يجب أن نستنتج من كلام ابن خلدون عن تأثير التقليد فى المجتمع أن هناك شيئاً من المشابهة بينه و بين تارد [٤] ؟ الجواب لا . والسبب بسيط جداً فان ابن خلدون لم يضع نظرية للتقليد ؛ بل هو يقول أنه لم يفعل سوى أن توسع فى تفسير مثل مشهور هو : « الناس على دين ملوكهم » ونحن لا نستطيع فى الواقع أن نقارن فكرة كهذه شديدة الغموض والاتساع ولم تستوقف أهميتها ابن خلدون بفكرة عظيمة هى انشاء نظرية منظمة

٣ — قانون التباين : — ليست كل المجتمعات متماثلة بصفة مطلقة بل توجد

نباد يمر وايل بكر ونجم يغور ونجم يرى

***

وعلى حالها تدوم الليـالى فنحوس لمعشر أو سعود .

(١) و (٢) المقدمة ص ٢٤ (٣) المقدمة ص ١٢٣

(٤) تارد — قوانين التقليد — Les lois de l'imitation

بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ : « ومن الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال فى الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وهو داء دوى شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال »[1]

واذا كان قانون التشابه يستند أحياناً الى المبادئ العقلية وأحياناً الى الوقائع فان قانون التباين قانون تجريبي محض وليس له من أسباب تدخل فى حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة ، وينسبه ابن خلدون الى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية ، وبالرغم من توحيد الارواح واتفاق الاصل يتأثر المجتمع البشرى بمؤثرات تبعث اليه الخلاف والتباين

فهناك أولا تأثير الاقليم الذى يستمسك به ابن خلدون وقد يبالغ فى أهميته ، ثم التأثير الجغرافى الذى هو مصدر الخلاف بين أهل البدو وأهل الحضر وبين المجتمعات التى تسكن بالقرب من البحر والتى هى فى الداخل بعيدة عنه ، وهناك أيضاً التأثير الاقتصادى فان المجتمع الذى يعتمد فى حياته على الزراعة متمتعاً بالرخاء ليست له نفس الظروف التى تحوط حياة البدو ، وأخيراً يتغير المجتمع تبعاً لشكل الحكومة

يتأثر المجتمع بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الاغلاط التى يرتكبها المؤرخون ترجع اما لجهلهم بهذه العوامل أو لاهمالهم تقدير نتائجها

والمؤرخ الذى يلم بالقوانين الثلاثة التى ذكرناها وبمؤثراتها يكتسب نوعاً من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالاخص تمييز الحقيقة من الخطأ . ويضرب ابن خلدون نفسه لنا أمثالا من النقد المبنى على هذه

(١) المقدمة ص ٢٤

خرافة الاسكندر وبناء الاسكندرية

القوانين صحيحة فى معظمها فمما يكذب به مثلا بطريقة معقولة خرافة بناء الاسكندرية القائلة بأن الاسكندر غاص فى البحر فى صندوق من الزجاج ليتعرف وجوه الشياطين التى تحول دون بناء المدينة وأنه لما عاد الى سطح البحر أمر بصنع تماثيل لهم فخافوا وركنوا الى الفرار وتم بناء المدينة بسلام . ومما يلاحظ هنا أنه يذكر ضمن أسباب التكذيب الخطيرة سبباً خاصاً بعقلية عصره وهو أنه يتعذر تمثيل الشياطين لأنها تتشكل بأشكال مختلفة (١)

ويحاول ابن خلدون أيضاً أن يبين طبقاً لقانون التشابه عدم صحة الخلاف الذى توهم المؤرخون وجوده بين العصور القديمة والعصور الحديثة وبالأخص فى حجم أجسام البشر فى كلا العهدين ويشرح فكرته بنفس الطريقة التى اتبعها سبنسر فى كتاب التربيـة أى يتخذ من الآثار المادية التى بقيت لنا من حياة القدماء دليلا على أنهم لم يختلفوا من حيث الخلقة فى شىء عنه وعن معاصريه ويقول أن مساكنهم وأبواب مدائنهم تشبه مساكننا وأبوابنا فلسنا نفهم اذاً كيف كانوا أضخم منا وأقوى . وقد بحث ابن خلدون أسباب ذلك الرأى الخاطىء فوجد أن معظم رواة السيرة ضلوا كثيرا فى تقدير سير الخليقة اذ توهموا أنهم فى عصر انحطاط وأن القدماء كانوا أقوى منهم وأطول أعماراً . وقعوا فى هذا الخطأ حينما شاهدوا عظمة الآثار القديمة ولم يذكروا أن القوى البشرية قد استعانت فى اقامتها بالآلات وأن بناءها كان يشغل عدة أجيال

وفى مناسبة أخرى يطبق ابن خلدون قانون التباين فهو يكذب الخرافة القائلة بأن الزنوج أولاد حام اسودت ألوانهم لأن نوحاً فى ساعة حقد على حام دعا الله أن يسود جلده وجلد عقبه وان يجعلهما عبيداً لولد أخويه . ويقول ان سبب سواد الزنوج يرجع الى الجو وأن المؤرخين لم يميزوا الفروق بين الاقاليم الحارة والباردة بل قرأوا فى التوراة أن حاماً هو أبو الزنوج فاعتقدوا أن سواد جلودهم سببه لعنة نوح ، واننا نعرف بالاختبار أن أبيض يسكن بلاد الزنوج يسمر لونه وينتهى الامر

(١) المقدمة ص ٣٠

بأن تصبح ذريته من السود فى حين أن السود اذا سكنوا الاقاليم المعتدلة أشرقت ألوانهم وانتهت بالتحول الى البياض

على أن ابن خلدون لا يراعى دائما الدقة التامة فى تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أيما تأثير ، فهو أحياناً يتأثر بالدين الذى كان فعله فى تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة حيث كان فى ذلك العصر يأخذ بناصية أوسع الاذهان حرية وأوفرها تسامحاً . فمثلا نراه يحاول أن ينقد المؤرخين الذين طعنوا فى نسب الفاطميين خلفاء مصر وأفريقية الشمالية والأدارسة أمراء مراكش ؛ فالنسب هو الذى يربط هاتين الاسرتين بنسب النبى (صلعم) وابن خلدون ينسب التحريف فى حقيقة هذا النسب الى غيرة العباسيين خلفاء بغداد ويقول أنه لو كان مؤسسا هاتين الاسرتين كاذبين لما استطاعا أن يقهرا خصومهما وان يشيدا ملكهما والكذب قصير الامد وقد لعن الله الكاذبين ووعد بفضح خبائثهم . ثم يختتم دفاعه عن الفاطميين والأدارسة بقوله « جادلت عنهم فى الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عنى يوم القيامة »(١)

وأحياناً يتأثر ابن خلدون بعامل المصلحة الشخصية فيحيد عن طريقته فهو قد عاش فى ظل دولة الموحدين وسعى فى نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة نسب زعم مؤسس هذه الاسرة أنه يصله بالنبى (صلعم) . ولم يستند فى تلك المحاولة الى بحث علمى ولا الى رواية بل الى تخيلات تذهب أحياناً مذهب الاغراق والغرابة فمثلا توفى مؤسس دولة الادارسة بمراكش دون عقب ولكن لم تمض على وفاته بضعة أشهر حتى أبرزت زوجته وهى من البربر الى الجيش طفلا قالت أنه ابن ادريس مؤسس الدولة المذكورة ، وابن خلدون يؤيد صحة هذا الزعم قائلا أن السنة أقرت صحة النسب للاولاد الذين يولدون من الزواج « وادريس ولد على فراش أبيه والولد للفراش »(٢)

---

(١) و (٢) المقدمة ص ٢٠ — ٢١

واذا ما عرضت لابن خلدون فرصة نقد مسألة واهية الاساس فقد يغفلها اما قصداً أو اهمالا فمن ذلك خبر ارسال الخليفة العباسى (المعتضد) الى حاكم برقة رسالة بالقبض على عبيدالله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية حينما فر الى أفريقية ، فكان بوسع ابن خلدون أن يبحث عن تلك الرسالة وأن يمحصها ولكنه لم يفكر فى ذلك بل قنع بأن ذكر أن الخليفة العباسى أرسل أمراً بالقبض على الهارب ليثبت أن ذلك الهارب من اعقاب النبى ويقول أنه لو لم يكن كذلك لما اهتم الخليفة بشأنه (١)

بل ان ابن خلدون يمزج نقده أحياناً بسذاجة تدعو الى الضحك فهو يكذب مثلا أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لانه كان جم الورع يصلى مائة ركعة فى اليوم ولانه كان يغزو عاما ويحج عاماً (٢)

وبعد فما قيمة طريقة ابن خلدون التاريخية ؟ قلنا فى مبدأ هذا الفصل أن المسألة الاساسية فى التاريخ قد فاتته فهو لايعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها مع أن ذلك أول ما يجب على المؤرخ ولا يهتم للشكل الذى يجب ان يعرض به المؤرخ الوقائع بعد استيفائها مع ما لذلك من كبير اهمية . بل هو يحاول بالاخص ان يتأمل الوقائع المستكشفة فى نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشرى . على أن تلك الفلسفة ليست أو على الاقل لا يجب أن تكون من مشتملات التاريخ فقد قلنا أن غاية التاريخ كما نفهمه اليوم هى تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على المصادر وذلك علم ايضاحى . وليس معنى هذا أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو أنه لا محل لوجودها كما يقول بذلك كثير من مؤرخى العصر الحديث بل نريد أن نقول فقط أنه اذا كانت تلك الفلسفة قد وجدت أو انها اذا وجدت يوماً ما فلا يجب ان تكون جزءا من التاريخ . واذا كانت بطبيعتها فى حاجة الى التاريخ

---

(١) المقدمة ص ١٨
(٢) المقدمة ص ١٤

لانها تستند الى الوقائع التاريخية فلسنا نفهم كيف يمكن استخدامها فى شرح التاريخ وعلى هذا فان طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها . هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعى ويجب لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشرى . وكيف يدرس المجتمع البشرى ؟ أبالتاريخ الذى هو ملاحظة سطحية للوقائع ؟ أم بالاستعانة بعلم آخر يتمكون من ملاحظتها بطريق مباشر ؟ يجيب ابن خلدون أن الوسيلة هى الطريقة الاولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟ انه لايحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز

على أنه اذا كان ابن خلدون لم يفلح فى تقرير طريقة تاريخية ثابتة فانه من الحق أيضاً أنه ابتدعها وشرح فيها أفكاراً واضحة وصادقة جدا فى كثير من المواطن . وليس من غايتنا أن نبين أن ابن خلدون قد نجح فيما أراد ولكننا نريد أن نشرح ماذا عمل وأن نحاول فهمه وأن نبحث عما استكشف من جديد وعميق فى طائفة من المسائل بقيت شديدة النقص حتى عصره

الفصل الثالث

الفلسفة الاجتماعية

(١) ايضاح الغرض من المقدمة (٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون (٣) فهمه للمجتمع ودرسه له (٤) المقدمة وعلم الاجتماع

— ١ —

اذا كان ابن خلدون يرى أنه يجب أن لا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة هي أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشرى فى أدواره وأشكاله المختلفة فمن الضرورى أن نبدأ بدرس القوانين التى يحدث التطور طبقا لها لان ابن خلدون لا يقبل كما رأينا أن يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل يقرر أن هنالك قوانين تسير الحركة الاجتماعية، وانه يجب البحث عن تلك القوانين بدرس المجتمع فى نفسه. ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل (Sui generis) يسميه ابن خلدون « علم العمران »

ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة الى كل ظاهرة من الظواهر التى تحدث فى المجتمع ولا يبحث عن احداها مستقلة عن الاخرى لانه يرى انها تكون كلا تتماسك اجزاؤه وتتفاعل، فضلا عن أن هذا الكل يخضع لمؤثرات بعيدة جدا عن جوهر المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيراً عظيما

واذاً فنحن أمام مجموعتين مختلفتين من القوانين ترتبط احداهما بظواهر اجتماعية بمعنى أن وجودها مترتب على المجتمع ولا توجد اذا لم يوجد المجتمع ذاته، والاخرى مستقلة عنه تمام الاستقلال وترتبط بظواهر طبيعية محضة. فانتقال البدو مثلا الى حالة القرار والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجا عن المجتمع، ومن الممكن

أن نسمى القوانين التى يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين اجتماعية . أما الظواهر الجوية فلا تتوقف مطلقا على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقاً لقوانين معينة لا يترتب وجودها عليه

ولا تعمل هاتان المجموعتان فى المجتمع مستقلة احداها عن الاخرى ، ولا توجدان معا فقط بل تمتزج مؤثراتهما وتتحد أيضاً بحيث أن حادثا اجتماعيا يبدو انا عند مشاهدته شديد التعقيد . وليس تفهم الحادث الا أن نحلله وان نحاول أن نستخلص منه الاسباب المتعددة المختلفة

اذاً فالغرض من مقدمة ابن خلدون هو شرح هذه القوانين وتقرير الطرق التى تؤثر بها فى المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فهما صحيحا

— ٢ —

يؤكد ابن خلدون أن العلم الذى وضعه علم مستقل (Sui generis) لان له على حسب المنطق العربى الخواص الحقيقية للعلم المستقل . فله موضوع خاص ، وله مسائله ، وله غايته . ويحاول ابن خلدون أن يميزه عن بعض العلوم التى كانت معروفة قبله والتى قد ترتبط به وهى المنطق والبلاغة والسياسة . ويقول ان بعض المسائل التى يبحث عنها ذلك العلم درست فى علوم أخرى ، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا لنفس الغاية . فاصول الفقه تعرض للغة لا على انها ظاهرة اجتماعية أو بقصد ايضاح التاريخ ولكن باعتبارها مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التى يجب بمقتضاها فهم القرآن . ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاما دينيا . أما انها فى الوقت ذاته شكل من اشكال الحكومة وان الحكومة ظاهرة اجتماعية فذلك ما لا يعنى به علماء الكلام

اذاً فابن خلدون يعتقد بحق أنه أول من ابتدع ذلك العلم وأول من شرحه ،

وهو فخور بذلك ، واكثر افتخاراً بما بدا له من أن ذلك العلم يفيد فى درس التاريخ فائدة مباشرة محققة ؛ بل هو يقرر أنه ضرورى لذلك الدرس

على أنه يسلم بانه قد وجدت قبل المدنية العربية مدنيات أخرى هى المصرية والاشورية والفارسية واليونانية والرومانية . واذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربيا لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم بل اذا كان يعتقد أن بوسعه أن يؤكد انها لم تدر بخلد يونانى لان العلوم اليونانيـة على قوله كانت معروفة من ترجمة العهد العباسى فانه ليس من المحقق أن مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الاشوريين أو الفارسيين لم يحاولوا هذا الدرس ، ويقول أن شيئا من هذه المدنيات لم يصل الى العرب ويزعم بلا دليل أنه منذ الفتح الاسلامى لفارس أمر الخليفة عمر باتلاف دور الكتب جميعها بيد أن ذلك ليس من المحقق ، ونحن نعتقد أن تلك القصة كقصة احراق مكتبة الاسكندرية بأمر عمر خرافة اثبت المستشرقون سخفها نهائيا

ويخطىء ابن خلدون فى اعتقاده أن العرب ترجموا معظم الفلسفة اليونانيـة فهم فى الواقع لم يعرفوا منها سوى مباحث ماوراء الطبيعة والمنطق والفلك والعدد والهندسة والطبيعة وقليلا من الاخلاق بل لقد عرفوا ذلك بطريقة شديدة النقص ، وبقى قسم الفلسفة اليونانية الذى يقارب عمل ابن خلدون مجهولا منهم تمام الجهل ، ولقد خدع ابن خلدون كتاب عنوانه « السياسة » منسوب لارسطو فحمله على أن ينكر تعمق ارسطو فى ذلك العلم . وهو كتاب ملؤه نصائح وحكم سياسـية كتبت بأسلوب شرقى وبالاخص فارسى وهندى . وقد استخرج ابن خلدون منه فقرة ونقدها بسخرية مع انها ليست من مؤلف أرسطو ولا تتفق مع عبقريته (١)

بيد أنه يعترف فى مكان آخر بمناسبة الكلام على نظرية أحصاءٍ تطبق فى علوم مدارك الغيب جاء ذكرها فى هذا الكتاب باستحالة نسبتها لارسطو لما احتوته من

---

(١) المقدمة ص ٣٣

« الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان »[1]. ولم يعرف العرب « الجمهورية » و « القوانين » لافلاطون ولا « السياسة » لارسطو ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهنالك دون قاعدة ما وربما وصلتهم بعض رسائل كتبها ارسطو للاسكندر . أما الانظمة اليونانيـة فكانت فى الحقيقة تخالف الانظمة العربية فى مبادئها واشكالها مخالفة كبيرة ، ولذلك لم يعن خلفاء العباسيين باذاعتها بين رعاياهم . ونفس الاسباب السياسية والدينية التى منعت العرب من ترجمة الآداب اليونانية المغرقة فى الوثنية هى التى منعتهم من ترجمة الكتب السياسية فلم يترجموا الفلسفة اليونانية الا سداً لحاجات دينية وعلمية. أما وجهة الدين والسياسة والآداب فقـد اعتقد العرب انها كاملة لديهم ولم يروا أنفسهم محتاجين فيها الى أية معونة أجنبية

على أن ابن خلدون قد خدع فى تقدير قيمة الميراث العقلى الذى خلفه الشرق القـديم . ونحن نعرف الآن بالتقريب ما هو ذلك الميراث مما شرحه مؤرخو اليونان والرومان وعلماء الآثار المحدثين ، ونستطيع أن نؤكد لابن خلدون أن شرقيا لم يسبقه . وهو يخطىء أيضاً فى اعتقاده بان العرب لم يعرفوا شـيئاً من الحضارة الشرقية فمن المعروف جداً تأثير شعوب المشرق ولا سيما الهند وفارس فى التنجيم والعدد مثلا . وكذلك ليست السياسة الاسلامية فى عهد العباسـيين فى معظمها الا صورة تكاد تكون طبق الاصل لسياسة الدولة الساسانية . كان خلفاء العباسيين عربا يستمسكون بالمحافظة على كثير من التقاليد القوميـة الدينية بنوع خاص . ولكن ليس للعرب فى السياسة ماض باهر فقد كانوا يجهلون نظم البـلاط ورسومه تمام الجهل . وقد كان وزراء العباسيين فى القرن الثالث جميعاً من الفرس فنقلوا تقاليدهم وعاداتهم الى البلاط الاسلامى . وكذلك عكف بعض الفرس

---

(١) المقدمة ص ٩١

المستعربين على تعريب الامثال والحكم الفارسية واستظلوا بحماية الوزراء فى نشرها فى العالم الاسلامى حتى صارت قاعدة لكل طريقة سياسية [١]

وأول هؤلاء المترجمين وأهمهم هو ابن المقفع (المتوفى سنة ٧٥٧ م) الذى بدأ بترجمة قصص بيدبا السياسية الخلقية المعروفة باسم كليلة ودمنة ثم كتب عدة رسائل تحتوى على نصائح للسلطان ذاته ولكبار البلاط . وعرب أيضاً منذ بدأ القرن الثالث الهجرى كتاب فارسى لا يعرف مؤلفه اسمه « التاج » وهو أيضاً مجموعة أمثال سياسية مشروحة باخلاق الملوك والوزراء والكهان الساسانيين . ونجد فى كتاب ابن قتيبة (الذى عاش فى نهاية القرن الثالث) المسمى « عيون الاخبار » كتابا كاملا تمتزج فيه القواعد السياسية القديمة العربية والقواعد الفارسية ، وكذلك يوجد كتاب اسمه « اخلاق الملوك » كتب بلا ريب فى النصف الاول من القرن الثالث وان كنا لا نعرف للآن مؤلفه بالضبط [٢] ، هذا الكتاب يحتوى على تاريخ للبلاط فى الدول الساسانية والاموية والعباسية . ولم يقتصر انتشار تلك السياسة الفارسية على المشرق بل اخترق كل العالم الاسلامى حتى اسبانيا فنحن نجد فى كتاب العقد الفريد الشهير فصلا طويلا عن الخلق الذى يجب أن يتخلق به السلطان وحاشيته ، وقد كتب هذا المؤلف فى القرن الرابع للهجرة وعاش مؤلفه ابن عبد ربه (٨٦٠ — ٩٤٠ م) فى بلاط أجداد ابن خلدون

بيد أنه كانت تعرف عند العرب آراء سياسية أخرى غير الآراء الفارسية

---

(١) جاء فى كتاب الاغانى ان الوزير جعفر البرمكى أعطى عشرة آلاف دينار للكاتب ابان بن عبد الحميد الكاتب لانه نظم قصص بيدبا

(٢) أحضر سعادة احمد زكى باشا اخيراً الى القاهرة نسخة من هذا الكتاب مأخوذة عن عدة مخطوطات وجدها بالاستانة وفيها ينسب الكتاب الى الجاحظ . على انى ارى ان الاصح ان ينسب الى معاصر للجاحظ هو محمد بن الحارث التغلبى فان المسعودى فى مقدمة مروج الذهب يذكر الكتاب وينسبه الى ذلك المؤلف وانه اهداه الى الوزير الفتح بن خاقان . وهذا الاهداء مذكور فى مخطوطات زكى باشا فضلا عن ان اسلوب الكتاب يختلف عن اسلوب الجاحظ

بل لقد عرفوا بعض الآراء اليونانية التى نقلت اليهم بواسطة مؤلفات لها بارسطو علائق صحيحة الى حد ما ومنها الوصية الشهيرة التى قيل أن ارسطو اسداها الى الاسكندر وخلاصتها أنه يجب تقسيم الرعيـة الى أقسام مختلفة وعلى السلطان أن يحترم الطبقة العليا بل عليـه أن يستشيرها أيضاً . وكذلك شرحوا طريقة فرض الضرائب ، وطرائق الحروب ، ومعاملة العدو ، وكل ذلك دون أن يصلوا الى اعتبار السياسة علما بمعنى الكلمة

وقد كانت السياسة عنـد العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم الى ثلاثة أقسام مختلفة يمكن تسمية أولها بالخلقي وموضعه تحديد العلائق بين السلطان والرعية ، وقد تناولت شرحه المؤلفات التى ذكرناها . والثانى عملى ويحدد تصرف الحكومة نحو الافراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ، ويكون جزءاً من التشريع . والثالث نظرى ويختص بنظام الخلافة ، وضرورتها ، وأساسها من الدين والعقل ، ومختلف آراء المسلمين فى وراثة السلطة واسرة الخلفاء ، واحتمال وجود خليفتين ، ويكون كل ذلك جزءاً من علم الكلام . وابن خلدون ليس أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية فقط بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية والغاية ليست عملية من وجهة ما

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السـياسة موضوعا لعلم نظرى لكان شأنه أقل بكثير من ارسطو وافلاطون اذ لم يكن له رسوخهما من جهة ، ولم يعرف من جهة أخرى الاشكلا واحداً للحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذى يختلف كثيراً عن النظم اليونانية ، والذى لا يحمل تشابهه واطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقة التى انتجتها انظمة المدن اليونانية . على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب الارستقراطية الى طغيان كما فعل ارسطو أو يشرح فكرة المثل الاعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون ، فهو يرمى الى غاية أوسع بكثير من ذلك . يريد ابن خلدون أن يشرح تاريخ الانسانيـة بأوسع معانى الكلمة وفى هذا تتفوق فكرته الاجتماعية

تفوقا كبيراً على فكرة ارسطو وافلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى العصر القديم . بل أن طرافته ترجع بنوع خاص الى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنهما . على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل لانه يضطره الى أن يحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الاسلامى

واذا كنا قد عرضنا لذكر المباحث السياسية التى وجدت من قبل ابن خلدون ولذكر ما كان بوسعه أن يعرفه منها فذلك لأن السياسة فى مؤلفه هى المادة الوحيدة التى درست قبله ولأنه هو نفسه يهتم بالكلام على الفارق بين المباحث السياسية فى عصر أسلافه وفى عصره

على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أنه أوحتها اليه عبقرية خارقة . ولئن لم يع الاقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فان السبب الجوهرى فى ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخليقة . فقد كان من الضرورى الالمام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرف الاقدمون على نظريات تاريخية جغرافيـة درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشرى

ولقد اخذت تلك المعارف الواسعة تظهر فى مصر فى عصر ابن خلدون بالضبط والواقع أنه منذ القرن السابع للهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام . ونرى لأول مرة فى التاريخ الاسـلامى مؤلفا هو النويرى (المتوفى سنة ١٣٣٢ م) يحاول أن يشرح كل المعارف التى عرفت حتى عصره من أدبيـة وعلمية وتاريخية وجغرافية بل خرافية أيضاً وذلك فى مؤلف واحد ذى ثلاثين مجلداً . وقد استمر ذلك الميل يتقـدم بمصر لا فى المعارف العامة فقط بل نحو التخصص أيضاً فى القرنين الثامن والتاسع فنرى نوعاً من دائرة معارف جغرافية فى كتاب ذى اثنين

وثلاثين مجلداً وضعه العمرى (١٣٠١ — ١٣٤٨ م) فى الجغرافية العامة وفى مؤلف آخر وضعه القلقشندى عن الأنظمة المختلفة للعالم الاسلامى وفى غيرهما. وقد استطاع العلماء أن يقوموا بملاحظات أعم وأوسع بالرجوع الى هذه الموسوعات اذ وجدوا فيها من المواد المختلفة ما ساعدهم على درس الشعوب والبلدان المختلفة التى عرفت حتى عصرهم

ومن المحتمل جداً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون فى توسيع فكرته الجوهرية ودعمها. قد يقال ان ابن خلدون كتب مقدمته فى افريقية أى قبل سفره الى مصر ولكن من المحقق ان العلائق المستمرة التى كانت بين مصر وافريقية وكذلك بين مصر واسبانيا المسلمة مكنته من الوقوف على النهضة العقلية بمصر والدليل على ذلك انه يذكر فى فصل من مقدمته على النحو نحويا مصرياً عاش فى عصره ويقول انه الف أحسن الكتب فى تلك المادة، ذلك الى ان المدة الطويلة التى أقامها فى مصر لم تخل من تأثير هام فى مقدمته ومؤلفه التاريخى وهو ما يقوله فى خطبته. والواقع انه فى هاتيك العصور التى كانت لا تحصل المعارف فيها الا ببطء نظراً لانعدام الوسائل العملية لم يكن باستطاعة رجل يضارع ابن خلدون فى ذكائه ويفوقه فى النشاط أن يجيد بنفسه درس جميع فروع العلوم الاسلامية. وهذا هو السبب فى اننا لا نجد فى التاريخ الاسلامى حتى مبدأ القرن السابع الا علماء اخصائيين، فاذا اعترض علينا بالجاحظ — ولعله الرجل الوحيد الذى تزود بالمعارف العامة والذى يحدث عن كل شىء عرف فى القرن الثالث — أجبنا بان الجاحظ كان يعيش فى بغداد التى كانت عندئذ مركز النهضة العقلية لا فى العالم الاسلامى وحده بل فى العالم بأسره وان الجاحظ لم يتبحر بعد الا فى الأدب والتوحيد والدين

— ٣ —

ان ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعلم مستقل (Sui generis) ولكن لنجتهد فى أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكله لنلم بمقدار التقدم الحقيقى الذى أحرزه فى تلك المادة ولنتساءل بادىء بدء كيف ينظر ابن خلدون الى المجتمع

نرى من قراءة المقدمة انه لا يشير الا الى شكل اجتماعي واحد هو الدولة المنظمة التى يسميها أحياناً بالشعب وأحياناً بالأمة . وهو يجتهد فى أن يدرس أطوارها المختلفة ومنشأها وكيفية تقدمها وعلوها حتى الذروة ثم انحطاطها الذى يعقب ذلك مباشرة . وهو لا يكتفى بشرح هاته التطورات المتوالية وقوانينها بل يحاول فوق ذلك أن يفرق بين الظواهر الاجتماعية التى تقترن بها بمقارنات بينها توضح مسبباتها ونتائجها . والظاهر انه لم يلاحظ أهمية أى شكل اجتماعى آخر فانه مثلا لم يعن قط بان يبحث عن الخواص المميزة لجماعات عديدة عاشت بالقرب منه ولعب بعضها دوراً كبيرا . تلك هى الجماعات الروحية مثل الصوفية الذين توصلوا الى أن يغيروا فكرة العبادة عند سواد المسلمين وعلماء الدين ، اولئك العلماء الذين حصروا أصول الاسلام فى حدود لا يمكن اقتحامها . ولقد نشأت منذ القرن الثانى فى قلب الدولة الاسلامية الكبرى عدة جماعات خاصة شديدة التباين فمنها الدينية والسياسية ومنها ما ضم أحرار المفكرين

واذا أردنا أن نفهم جيدا تاريخ الدولة الاسلامية أو تاريخ أفريقية الشمالية ذاتها فى عهد العباسيين فمن الضرورى ان نقدر طبيعة هذه الجماعات ونفوذها بل يجب لأجل أن نفهم تطور الاسلام من الوجهة الدينية المحضة أن ندرس عدة من المذاهب الدينية والفقهية التى كان كل منها يكون جماعة مستقلة ذات خواص واضحة لا يمكن الاغضاء عن أهميتها

ويرجع كثير من اغلاط ابن خلدون التاريخية الى انه اغضى تمام الاغضاء عن العمل الحاسم لهذه الجماعات وليس ذلك لجهل بوجودها فانه يذكرها فى عدة مواضع ولكن لانه لم يشعر بتأثيرها فى التاريخ السياسى الذى اتخذه موضوعا لبحثه كانت الغاية الجوهرية التى ارتسم تحقيقها هى أن يدرس التاريخ جيداً ، والتاريخ فى رأيه ورأى جميع اسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية

ذلك هو سبب اتخاذه المجتمع السياسى موضوعا لدرس تمهيدى للتاريخ فقد بدا له أنه هو الوسط الحقيقى الذى تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وانه يحتوى على مؤثراتها الحقيقية. فهو مثلا يهتم بالقبيلة البدوية لانها فى رأيه أصل كل دولة ، تدفعها حياة القناعة والخشونة والعصبية التى تمدها بقوتها الى الفتح وتسبغ عليها الى حين ما سلطة لايشوبها الاستبداد ، ثم تنغمس فى الترف فتفقد العصبية وتصير الى الاستبداد ثم الى الاضمحلال : تلك هى ذروة عمل ابن خلدون اذا صحت التسمية : واذا ما فهمنا تلك الادوار جيداً وأمكننا أن نعرف الاسباب المتحدة والدائمة التى تفضى دائما الى نتائج واحدة وكيف أن التاريخ بذلك يعيد نفسه فى كل مكان وزمان استطعنا أن نفهم التاريخ وأن نكتبه

هذا هو السبب فى أن ذلك البحث الاجتماعى لم يعمل لذاته ومع أن ابن خلدون يعتبره مستقلا (Sui generis) فانه يعترف بانه ليس تام الاستقلال وأنه ليس ثمة من باعث لوجوده الا ايضاح الوقائع التاريخية وتحقيقها فهو علم اضافى . ودرس المجتمع لايفضى الى نتائج ذات قيمة فى نفسها تقنع الذهن الذى يعنى بها. وقد سبق أن نقلنا تلك الفقرة الواضحة لابن خلدون : « وهذا (العلم) انما ثمرته فى الاخبار فقط كما رأيت وان كانت مسائله فى ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهى ضعيفة » (١)

---

(١) المقدمة ص ٣٢

والظاهر أنه لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد، ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسي ليس متحد الشكل فى كل زمان ومكان فانه لم يلتفت الى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميزاً تاما مخالفاً لتميز الفرد وأن له وجودا ثابتا وحقيقة غير الحقيقة الفردية. وهو لاجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد وبالاخص على درس النظريات التى جاءت بها مباحث ماوراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية. واذا فليس علينا لأجل أن نفهم المجتمع الا أن نطبق عليه قوانين علم النفس الفردي اذ ليست افكاره الا مجموعة لافكار كل انسان وليست أعماله الا ثمرة للجهود التى يقوم بها كل فرد ليصل الى غاية واحدة. والذكاء الفردي كما نرى هو الذى يعتد به والذى يسيطر على شطر عظيم من الحركة الاجتماعية بل ان الطريقة التى تنمو بها الدولة تشبه تلك التى ينمو بها الفرد حتى ان ابن خلدون كثيرا ما يشبه الدولة بالفرد فالدولة كالانسان تولد وتنمو وتموت، ولحياتها حدود معينة كحياة الانسان، هذا فضلا عن أن تطورات حياتها هى نفس تطورات الحياة الفردية، فلها طفولتها اذ تكون ذات بساطة وخشونة فى الاخلاق واذ تقل حاجاتها، ولها فتوتها اذ تدفعها قواها النامية الى الفتح، ثم لها نضجها اذ تتدبر شؤونها وتتحدد اطماعها. ثم يعقب ذلك دور الاضمحلال. وفى أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية فى الحياة وفى المحافظة عليها وذلك هو السبب الحقيقي فى تكوينه

ولا ريب أن القول بان المجتمع طائفة افراد لايسبغ عليهم انتظامهم فى سلك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل رأى جم البساطة والخطأ. ومع ذلك فهو كل ما يتفق مع العقل المتأثر بما وراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لاوجود له لذاته، وهو يتفق أيضاً مع فهم شعوب شمال افريقيا التى كانت فى منتهى الانحطاط فى عصر ابن خلدون والتى لم تؤلف مجتمعاً متماسكا بمعنى الكلمة، فقد كان مجتمعها يلوح مختلا لا وحدة له ولا ثبات، تتقاذفه جميع المطامع الفردية. فاذا لم

ندرس المجتمعات المنظمة التي عاشت فى قلب الدولة الاسلامية واذا لم نلتفت الا الى المجتمع السياسى — وذلك مع استثناء القرن الاول للهجرة — فان المجتمع الاسلامى لايقدم لنا أية قوة اجتماعية ، فقد كان الخلفاء والملوك والقواد دائما (وفى الظاهر بلا ريب) يحكمون ويديرون العالم الاسلامى كما يرون . واذا كنا فى الواقع قد وصلنا اليوم الى ان نرى فى المجتمع استقلالا حقيقياً فان ذلك لم يحدث الا بعد التطور العظيم الذى حملته الحركة الديموقراطية القوية فى العصور الحديثة الى المجتمعات الاوروبية . وهذه الحركة لم توجد فى المشرق قط ولا فى أيامنا هذه ، فليس غريباً الا تلفت نظر ابن خلدون الحقائق الاجتماعيـة التى نرى اليوم طرافتها وأهميتها

وقد لا تخلو الطريقة التى اتبعها ابن خلدون فى بحثه الاجتماعى من التأثير العظيم لفلسفة ماوراء الطبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوقها على طرق اسلافه الفلسفية ، وهى طريقة تعتمد فى الاستدلال على التجربة كما يقول ابن خلدون فى عدة مواضع من الخطبة والكتاب الاول ، وهو يستخدمها احيانا بنجاح فاستنتاجاته مثلا فى تأثير الوسط الجغرافى والفروق التى يقررها بين حياة البدو وحياة الحضر صحيحة جدا . على انه يخطئ كثيرا أيضاً ، وذلك اما لان دائرة خبرته محدودة جدا أو لانه لا يستطيع أن يقاوم رغبة التعميم السريع التى امتازت بها عقلية عصره

وعلى ذلك فان ابن خلدون يترك الطريقة التجريبية احيانا ليستخدم ماوراء الطبيعة أو الكلام لاسيما فيما يعتقد انه يخرج تماما عن دائرة الاختبار ، فالتجربة تريه أن دولة فتية تنفق دائما زمنا طويلا فى فتح دولة اعتورها الاضمحلال ولـكنه يقرر من جهة أخرى أن الدولة الاسلامية الناشئة فتحت فى ظرف ثلاثين عاماً كل الدولة الفارسية وقسما كبيرا من دولة الروم ويضطر الى أن يلتجئ الى علم الكلام ليبرهن أن ذلك الحادث لايدحض من يقينه اذ هو نتيجة معجزة ، ويقرر

ان المعجزة لا تتفق مع قانون العلية لان علم الكلام يثبت جلياً ان المعجزة ظاهرة واضحة وضرورية اذا ما أرسل الى العالم نبى

ويستخرج ابن خلدون حججه غير مرة مما وراء الطبيعة فكل ما يقول عن الروح البشرية وطريقة ادراكها ليس الاخلاصة ماوراء الطبيعة. ويوجد مثل خاص لذلك الذهن النظرى الذى لا يقنع بدرس الطبيعة بل يطمع الى أن يستنبط منها ما وراءها فى الفصل الذى يحاول فيه ابن خلدون أن يقرر الفروق التى توجد بين معارف الانسان ومعارف الملائكة

واذاً فالمجتمع فى أحد أشكاله فقط، واكثرها سطحية، يفهم على أشد الطرق سذاجة ويدرس لاجل التاريخ، طبقاً لمنهج شديد الاختلال فى بعض المواطن، على انه جم البراعة أيضاً: هذه خلاصة ما تحتويه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة. وفى استكشاف هذا الموضوع ومنهج بحثه ما يشهد لصاحبهما بطرافة فائقة ويسجل له تقدماً عظيما فى تاريخ الفلسفة الاجتماعية. ونحن نريد أن نثبت ان ابن خلدون اذا لم يكن قد حقق غايته التى طمح اليها من الظفر بمفتاح كل الوقائع التاريخية — وهى غاية لم تتحقق فى الواقع الى يومنا — فانه قد يكون الوحيد الذى استطاع بذكائه ورسوخ معرفته الواسعة جدا، والدقيقة فى معظمها — أن يقدم لتاريخ العالم الاسلامى شرحاً صادقاً فى معظمه

وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذى بذله ليشرح التاريخ طبقاً لما اجاد معرفته منه — وهو التاريخ الاسلامى — الى أن يقرر عدة ظواهر اجتماعية اعم من التاريخ الاسلامى وفى الامكان ملاحظتها فى كل مكان، والى أن يضع لامن طريق المصادفة، ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق أول حجر فى أساس الفلسفة الاجتماعية. على انه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة. ولذلك يرجو من العلماء والناقدين أن يغتفروا له خطأه لان العلم فى بدء نشأته لاينجو من مواطن العثار والزلل، وأن يستمروا فى بحثه خاصة، وان يعملوا على اتمامه

— ٤ —

قدم ابن خلدون حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر لاول مرة الى الفلسفة موضوعا جديدا ، فهو قد لاحظ أن مظهراً كاملا فى الحياة البشرية ، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بمباحث خلُقية وسياسية ، يستحق أن يعتبر وأن يدرس على حدة ، وحاول أن يظفر بسره

ولكن هل يكفى هذا لأن نمنحه كما فعل جمبلوفتش وفيريرو لقب اجتماعى Sociologue وأن نعتبر بحثه باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع ؟ انى اعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة ، أولا لان موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيق من أن يصلح موضوعا للاجتماع ، فهو جزء منه وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلا له. نعم ان موضوع علم الاجتماع الذى يحتوى كل المظاهر الاجتماعيـة وما يعتورها من شديد التعقيد أوسع نطاقاً من أن تقصر صفة التبحر فيه على عالم يدرسه كله ، انما العالم الاجتماعى هو الذى يدرس طبقاً لمنهج معين واحدا أو طائفة من هـذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة انها ليست الا اجزاءا من العلم الذى يدرسه . أما بحث ابن خلدون فلا يمكن اطلاقاً أن يعتبر تخصيصاً اذ انه لم يشعر باهميـة المظاهر الاجتماعية التى لم يدرسها ، ولا يمكن أيضاً أن يعتبر المظهر الاجتماعى الذى اقتصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعى وذلك لشدة تعقيده فهو لا يمكن أن يكون نقطة ابتداء للعالم الاجتماعى بل هو نقطة انتهاء له كما يقول الاستاذ دوركايم

وقد اخطأ الاستاذ فيريرو اذ استنتج أن ابن خلدون عالم اجتماعى لا نه اتخذ المجتمع موضوعا لمباحثه . فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعا للتاريخ أيضاً ، وقد كان قبله موضوعا للاخلاق ، وهو فى عصرنا موضوع لعدة علوم ، ولا يكفى أن يدرس الانسان المجتمع من وجهة معينة ليقال انه يدرس علم الاجتماع اذ يفقد هذا العلم عندئذ صفته كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية . ليس ثمة ريب فى أن ابن خلدون أوردفى فرص كثيرة آراء اجتماعية بمعنى الكلمة ، بالغة الصدق والاهمية ، ولكن ألا يوجد فى جميع العلوم

الاجتماعية تقريباً أفكار يمكن أن يعنى بها علماء الاجتماع ؟ أن آراء ابن خلدون على الاخص عميقة طريفة ، وقد بذ كثيرا من خلفائه بحدس أصدق وأنفذ فيما عساه يكون درساً للمجتمع . وليس انتقاصاً لقدره أن نقرر ان مابالمقدمة تلمس لعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه

وليس من السهل مناقشة جمبلوفتش فهو يرى لعلم الاجتماع موضوعاً غامضاً جدا بحيث يمكننا أن نعتبر أفلاطون وارسطو أول مؤسسين لعلم الاجتماع لانهما ابتدعا في السياسة افكارا لا ريب فى رسوخها ومتانتها

واذا كان يكفى لدرس الاجتماع على رأى جمبلوفتش تفاعل الجماعات البشرية فان مباحث افلاطون وارسطو المستفيضة فى تفاعل الديموقراطية والارستوقراطية — هذا التفاعل الذى ينتج اشكال الحكومة المختلفة — قسم من الاجتماع بلا ريب . ولايدافع جمبلوفتش عن نفسه فى ذلك فهو يدعم رأيه بمباحث ابن خلدون بل يتفق معه تمام الاتفاق لان الاجتماع فى نظره ليس له سوى غاية واحدة هى شرح تاريخ المجتمع البشرى والتكهن بمستقبله الى حد ما ، وهذه هى غاية ابن خلدون ذاتها . بقى أن نعرف أكان ابن خلدون سابقا لعصره بمرحلة هائلة أم أن جمبلوفتش باحث متأخر . الامر الوحيد هو انه اذا اتحدت غايتهما فان أساس نظريتهما يختلف كثيرا . فجمبلوفتش يرى ان الحركة الاجتماعية لا تتضح مالم نقر باختلاف اصول الاجناس البشرية بادىء بدء فى حين أن ابن خلدون لايلجأ الى ذلك الافتراض لانه لا يرقى الى أصل الخليقة ويفرق بين قانونين مختلفين (التشابه والتباين) يحكمان المجتمع ويكفيان لايضاح عواطف الحب والبغضاء لدى المجتمعات البشرية بعضها نحو بعض . وابن خلدون فى هذا منطقى جدا فان جمبلوفتش اذا كان يستطيع بطريقته أن يشرح نضال البشر فلسنا نتبين كيف يشرح اتحاد الاجناس وتقاربها

والحقيقة أن رأى ابن خلدون فى المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه فى صف

علماء الاجتماع الحديثين بل لم يكن لابن خلدون رأى واضح فيما يميز المجتمع من الافراد ، ومن أسس الاجتماع وجوب تمييز حقيقة اجتماعية والا كان الاجتماع ضرباً من تعميم علم النفس ليس غير . بل أن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحرراً كافياً ليكون علميا حقيقة وليجعل الى درجة كافية من الحادث الاجتماعى موضوعاً ، يضع حائلا بين عمله و بين العلم الحديث . وأخيرا يدرس ابن خلدون المجتمع ليشرح التاريخ ويجب لان يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون مستقلا . لا ريب أن التاريخ فى حاجه الى الاجتماع كبعض العلوم الاجتماعية الاخرى وأن هذه العلوم فى حاجة الى التاريخ ، على أنها يجب أن لا تختلط ولا أن يخضع بعضها لبعض اذ توجد حينئذ فى دور . ولهذا يهم أن نميز بين موضوع التاريخ والاجتماع وغاية كل منهما وهما فى الواقع متمايزان اذ واجب المؤرخ أن يستكشف الوقائع الماضية وأن يعرضها بوضوح ، وواجب الاجتماعى أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه فى ذاته مستقلا عن علاقاته بالزمن

ويعطى كرامر ابحث ابن خلدون اسم « تاريخ الحضارة » ولكننا نرى مما تقدم أن ابن خلدون لم يرد أن يكتب تاريخ الحضارة وأنه لم يكتبه . نعم أنه يشحن مقدمته بمسائل تاريخية ترتبط بالحضارة على أنه لم يذكرها الا تأييداً لنظرياته الفلسفية ، وموضوعه وغايته أهم بكثير مما يعتقده كرامر فهو لم يرد أن يدرس الحضارة فقط بل أراد أن يدرس قوانين التقدم الانسانى بصفة عامة ولهذا سمينا بحثه « الفلسفة الاجتماعية » لان الآراء التى يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لان تجعلها علمية ولم تعرض بالطريقة القصصية التى هى طريقة التاريخ ، هو نوع من التأمل فى الحضارة تدعمه أدلة تاريخية أو غيرها . ليس فى وسعنا مثلا أن نقول أن « روح القوانين » L'esprit des Lois كتاب علمى أو تاريخى بل هو مؤلف فلسفى فاذا نحن راعينا فروق العصر والحضارة والذهن ألفينا تقارباً عظيما بين ذلك المؤلف ومؤلف ابن خلدون

فما البرنامج الذى اتبعه ابن خلدون فى مقدمته التى حاولنا شرحها ؟ هذا ما سنجتهد فى ايضاحه فيما يلى من التحليل

الفصل الرابع

الظواهر المستقلة عن الاجتماع

(١) الاقليم (٢) البيئة الجغرافية (٣) الدين

ليس أدنى الى المنطق من برنامج ابن خلدون كما يعرضه فانه يتبع الترتيب الطبيعي للتقدم الاجتماعي فيبدأ بشرح مدنية الانسان والقوانين التي تنظم المجتمع والتي هي مستقلة عنه . ثم يتبع المجتمع في تقدمه شارحا حياة المجتمع البدوي فحياة المجتمع الحضري فحكومته على اختلاف ضروبها فوسائل الارتزاق فيه ثم الفنون والعلوم التي تنشأ فيه . وينفذ ابن خلدون برنامجه الذي رسمه بدقة غير أنه يكاد ينسى النظام تماماً حينما يتناول شرح تفاصيل هذه الاقسام الكثيرة اذ يكثر من التكرار ويبدأ بشرح المسائل التي كان يجب الانتهاء اليها بحيث أن آراؤه في عدة مواضع لا تتلاءم بطريقة منطقية في الظاهر على الاقل . وسنحاول أن نشرح أهم هذه الآراء بطريقة منظمة على قدر الاستطاعة

قلنا في مبدأ الفصل السابق أن ابن خلدون يفرق بين طائفتين من الظواهر التي تقع في المجتمع ، الاولى طبيعية مستقلة عن المجتمع ، والاخرى اجتماعية تولد في المجتمع وتستمر على العمل فيه . ويخصص ابن خلدون القسم الاول من مقدمته لتعداد الطائفة الاولى من هذه الظواهر وشرحها

وهو يبدأ ببيان كون مدنية الانسان ظاهرة ضرورية . وتدليله هو التدليل القديم لفلاسفة اليونان والعرب . فالانسان بطبيعته حيوان مدني ، والمدنية تتفق

مع الحاجات الطبيعية للعيش وحفظ الحياة. والواقع أن أقل حاجة للانسان تتطلب لسدها كثيرا من الجهود التى لا يستطيع الانسان أن يقوم بها وحده، ويقول ابن خلدون أن الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركبه بحيث لا يمكنه أن يحيا ويبقى الا بالغذاء، الا أن قدرة الفرد من البشر قاصرة عن تحصيل أيسر الاقوات كالخبز مثلا، وهبه يأكل الحنطة حباً من غير علاج فهو لا يستطيع دون مساعدة غيره أن يحرث الارض ويبذر الحب ثم يحصد الزرع مستعيناً فى كل ذلك بالآلات الضرورية لاعمال الفلاحة. والانسان عاجز عن أن يحمى نفسه منفردا من عدوان الوحوش المفترسة اذ هو مجرد من كل سلاح طبيعى فتلزمه الاستعانة بأقرانه ليحصل على الاسلحة الصناعية التى يجب أن تسد ما ينقصه من وسائل الدفاع وتلزمه الاستعانة بهم فى معظم المعارك التي يجب عليه خوضها [1] وقد أورد ابن خلدون ذلك التدليل بسذاجة جمة، على أن الذى يهم هو أنه يعتقد مثل ارسطو أن المجتمع قد نظم لمصلحة أعضائه

ولكن كيف انتظم؟ هل انتظم طبقاً لاتفاق سابق؟ يرى ابن خلدون أن المدنية عاطفة كامنة فى الانسان وأن الله خلقه كذلك، ووهبه من العواطف ما يتفق مع حاجاته

وليس لذلك المجتمع الموصوف بالطبيعى شكل سياسى فاذا صار الى ذلك الشكل فليس ذلك بفعل الغريزة وحدها بل بفعل التفاهم والتأمل أيضاً [2] وهذا ما يميز المجتمع البشرى من اجتماعات تبدو مشابهة له نلاحظها فى بعض الحيوانات فان هذه الاجتماعات نتيجة للغريزة وحدها فى حين أن الاجتماع البشرى نتيجة للتفاهم والغريزة معا. ويشعر البشر فى مجتمعهم بالحاجة الى سلطة عليا تحول دون اعتداء بعضهم على بعض [3] وهذا هو أساس الحكومة. ولكن أى تفاهم هذا،

---

(١) المقدمة ص ٣٥

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٦

وما نصيبه الحقيقى فى ذلك المجتمع حين يتحول الى شكل سياسى ؟ أهو تفاهم مجتمع بأسره أم هو تفاهم فردى ؟ عرفنا أن ابن خلدون يرى أن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الفردية وأن من الممكن دائماً أن ترد اليها . أما الشطر الذى يرجع الى الفكر البشرى فى الاجتماع فابن خلدون لا يحدده . ونحن نعتقد أن ذلك التعليل — وهو ليس فى الواقع الا تعليل جميع فلاسفة المسلمين — تحريف لتعليل ارسطو الذى نقل الى العرب بطريقة قليلة الصحة وبواسطة اللغة السريانية . وحقيقة ما يراه ارسطو فى تمييز الاجتماع البشرى عن الاجتماع الحيوانى ليس هو أن التفاهم البشرى أفضى الى تكوين ذلك الاجتماع ، بل هو أن كل مجتمع بشرى يشعر باجتماعه وبالغاية التى ينشدها بينما تعمل الجماعات الحيوانية تبعاً للغريزة وفى غير شعور . وعلى هذا فالشعور الذى تأنسه الجماعة البشرية فى نفسها يمكن أن يؤثر فيها فيحولها الى ما فيه مصلحتها . واذاً فالتفاهم على رأى أرسطو ليس له دخل فى خلق المجتمع بل هو عامل فى تقدمه ، وهو رأى صائب جداً [1]

وقد حملت ألتاميرا غلطة فى الترجمة أن يتساءل عما اذا كان ابن خلدون لم تكن لديه فكرة عن العقد الاجتماعى ، وهو ما ورد فى مخاطرة الاسكندر التى رواها المسعودى ودحضها ابن خلدون . فان ابن خلدون يقول ضمن أدلته ما يأتى : أن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرر (يريد الزعم بنزول الاسكندر الى قاع البحر) « ومن اعتمده فقد عرض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة » [2] وقد ترجم دى سلان « انتقاض العقدة » بعبارة (Le pacte social se briserait) فى حين أن الترجمة الصحيحة هى (Le nœud de la sociélé se delierait) ومعناه أن الحاشية والجند اذا اعتقدوا أنهم بلا زعيم ولوا عليهم ملكا آخر وليس المقصود

(١) السياسة لارسطو — الكتاب الاول — الفصل الاول
(٢) المقدمة ص ٣٠

اطلاقاً عقداً يعقد بين الشعب وملكه بل المقصود جيش يوقن بهلاك رئيسه فيختار غيره بكل بساطة

ويمتاز ابن خلدون من معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأن لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة فى حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما دون ارشاد من الله ، فالله يبدى ارادته بواسطة نبى يرسله الى الناس ، وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع ، والتاريخ يؤيد لابن خلدون أن النبوة لم توجد الا عند اليهود وأن شعوباً كثيرة عاشت — وتعيش — دون أن تسن شرائعهم على أيدى الرسل ويقول أننا نرى أن معظم العالم يسكنه وثنيون ليست لهم كتب منزلة ثم هم لهم دولهم وشرائعهم ، على أن النبوة اذا لم تكن ضرورية لتأسيس الدولة فانها ضرورية لتأسيس أكمل مثل للدولة لانها تسد فى الوقت ذاته حاجات الحياة الدنيا والحياة الاخرى

والخلاصة أن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس ، والتفاهم عون للبشر على تنظيم الدولة . يجتمع البشر لان بعضهم فى حاجة الى بعض . واذا فليست حالة الحرب — التى هى من خواص الانسان — هى التى يجمع بينهم كما يرى «هوبز» بل بالعكس هى حاجة السلامة والامن ، على أن المجتمع اذا ما تأسس تصادمت مصالح الافراد وثارت كوامن العدوان بين أعضائه . ومن هنا تنشأ الحاجة الى الشرائع والى حكومة قادرة على أن تقمع تلك الميول العنيفة . وذلك هو نفس تعليل مونتسكيو [١] غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة وأقل نضجاً وقد شرح بايجاز شديد لان ابن خلدون لم ير ضرورة لان يبحث عن أصل المجتمع ، والمبتكر لعلم من العلوم ليس على رأى علماء المنطق من العرب ملزماً أن يثبت وجود موضوع علمه أو أصله

وهناك ثلاث ظواهر مستقلة عن المجتمع تؤثر فيه باستمرار تأثيرا عظيما وهى

---

(١) روح القوانين (Esprit des lois) الكتاب الاول الفصل الثالث

الاقليم والبيئة الجغرافية والدين . ولا يرى ابن خلدون أن الدين ظاهرة اجتماعية بل يعتبره ظاهرة خارقة اذ هو التأثير الالهى فى المجتمع . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه لا يعنى الا بالاديان السماوية . أما الاديان الاخرى فهى خطيئات تنم عن الحالة الاولى للذهن البشرى ، واذاً فالتأثير الدينى لا يعدل فى السعة والتعميم تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية

— ١ —

الاقليم

يتكلم ابن خلدون عن الجغرافية العامة فى فصل طويل جدا نقلا عن الجغرافى بطليموس اليونانى وجغرافيي العرب وبالاخص الادريسى . ولهذا الفصل فائدة مزدوجة ، أولا لانه ليس فى استطاعتنا ان نكتب التاريخ وأن نفهمه دون معرفة الجغرافيا وثانياً لان ابن خلدون يريد أن يشرح الاقاليم المختلفة والبيئات الجغرافية . ولسنا بحاجة الى تحليل هذا الفصل الطويل فهو لا يتعلق ببحثنا ولم يذكر فيه ابن خلدون شيئاً لم يقله أسلافه ، ولم ينج من أية غلطة من أغلاطهم بل قد لا يصل دائماً الى فهمهم جيدا ، والذى يهمنا هو استنتاجه فى موضوع الاقاليم السبعة التى عرفها الجغرافيون القدماء فالاقليم الاول أى الجنوب الاقصى من الاجزاء العامرة من الكرة الارضية يسود فيه حر شديد جدا ، ويسود فى الاقليم السابع أى فى الشمال برد لا يقل فى شدته . وتتمتع الاقاليم الواقعة بينهما بحرارة يختلف حظها من الاعتدال[1] ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة فى أجسام البشر وأخلاقهم[2] ومن ثم فى الحضارة ، فسواد لون سكان الجنوب يرجع الى شدة الحر حيث الشمس محرقة دائماً . « فان الشمس تسامت رؤوسهم ... فتطول مدة المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لافراط الحر »[3] وأما لون أهل الشمال فأبيض للسبب العكسى وذلك « من

---

(١) و (٢) المقدمة ص ٧٠ و ٧١

مزج هوائهم للبرد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بأفقهم فى دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع الى المسامتة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها »[1] أما أهل الاقاليم المعتدلة فأجسامهم أقوى وأوفر توازناً فى حين أن أهل الاقاليم المنحرفة مجردون من الحضارة تقريباً فهم همج لا يعرفون شريعة ولا حكومة ولا ديناً وأخلاقهم غاية فى التناقض ولكنها فى نفس الوقت بعيدة جداً عن الوسط الصالح الذى يلائم مجتمعاً متحضراً ، ويعلمنا التاريخ أن الحضارة كاملة كانت أو ناقصة لم توجد قط الا فى البلاد المعتدلة وأن درجة كمالها تختلف طبقا لنشوئها قريبة من الاقليمين المنحرفين أو بعيدة عنهما

ولهذا كان الاقليم الرابع الذى يشغل الوسط بالضبط والذى يتمتع بحرارة معتدلة ينعم دائماً بأكمل ضروب الحضارة ، ففيه عرفت الانسانية الحكومات المتقنة النظام ، والشرائع ، والاديان المنزلة ، والعلوم والفنون . ويضع ابن خلدون فى ذلك الاقليم الشام والعراق ونحن نعرف أن الشام كانت مهد اليهودية والنصرانية وأنه قد ازدهرت بالعراق فى غابر العصور الحضارة الاشورية التى يجلها العرب ولو أنهم لم يعرفوها تماماً . ولكن ابن خلدون قد اعترضته صعوبة ذلك أن بلاد العرب مهد الاسلام وموطن تلك اللغة الغنية المرنة التى غلبت العالم القديم ليست من الاقاليم المعتدلة فهى واقعة فى الاقليمين الاول والثانى ولكن البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبته فى الهواء وتلطف من قيظها المفرط[2]

ولم يقنع ابن خلدون بتقرير هذه الوقائع بل أراد أن يشرحها من الوجهة العلمية فقال أن بأخلاق أهل الجنوب خفة وطيشا وأنهم لا يعرفون السكينة ويقضون معظم حياتهم فى اللهو والرقص : « والسبب الصحيح فى ذلك أنه تقرر فى موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هى انتشار الروح الحيوانى وتفشيه ،

---

(١) و (٢) المقدمة ص ٧٠ و ٧١

وطبيعة الحزن بالعكس وهى انقباضه وتكاثفه ، وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة فى كميته » (١)

واليك ما قاله مونتسكيو شرحاً للخلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب بواسطة الاقليم :

« ان الهواء البارد يقبض أطراف الانسجة الخارجية لجسمنا فيزيد ذلك فى نشاطها ويساعد على رجوع الدم من الاطراف نحو القلب ، ويقلل من تمدد هذه الانسجة ويزيد كذلك فى قوتها ، أما الهواء الحار فانه بالعكس يرخى اطراف الانسجة ويمدها وبذلك يقلل من قوتها ونشاطها ، وعلى هذا فأهل الاجواء الباردة أمنع وأشد صلابة » (٢)

واليك كيف ينتهى الى نفس النتيجة التى انتهى اليها ابن خلدون : « فى البلاد الحارة حيث تتمدد أنسجة الجلد تتنبه أطراف الاعصاب وتحملها أتفه الامور على أشد الاعمال . أما فى البلاد الباردة فان أنسجة الجلد تنقبض وتنكمش الحلمات وتبقى شعب الاطراف الصغيرة للاعصاب مشلولة الى حد ما فلا يصل الاحساس الى المخ الا اذا كان قوياً جدا وصادرا من جميع الاعصاب ولكن الخيال والذوق والشعور والنشاط تتوقف على عدد لا نهاية له من الاحساسات الصغيرة » (٣)

ويحاول كل من الفيلسوفين أن ينتزع من خبرته الخاصة برهان نظريته فيتخذ ابن خلدون مثل الذين يطربون فى حرارة الحمام لانها تسخن الروح الحيوانى وتمدده (٤) ومونتسكيو مثل الرجل الذى يوجد فجأة فى مكان شديد الحرارة فيأنس ضيقا شديدا بسبب ارتخاء الانسجة الخارجية للجسم

---

(١) المقدمة ص ٧٢ (٢) و(٣) مونتسكيو — روح القوانين — الكتاب الرابع عشر ، الفصل الثانى (٤) المقدمة ص ٨٣

على أن أحدهما لم يستكشف تلك النظرية الخاصة بالاقليم فقد سبقهما أسلافهما من اليونان واسلافهما من بنى وطنيهما ، وقد يكون أبقراط أول من نوه بتأثير الاقاليم فى طبيعة الانسان . ويلاحظ أرسطو ذلك التأثير فى أنظمة المدن وكفايتها السياسية . ويستشهد ابن خلدون بابن سينا على وجود العلاقة بين الاقليم الحار ولون الزنوج الاسود(١) وقد تكلم قبله الاديب الشهير الجاحظ باسهاب عن تأثير الاقليم فى تركيب الانسان الطبيعى والخلقى على أنه تكلم فى ذلك كاديب فقط ، فلم ينظم ملاحظاته ولم يقل أنها تساعد على شرح التاريخ . وقد لاحظ كل من الفيلسوف الكندى الذى عاش فى القرن الثالث ، والمؤرخ المسعودى الذى عاش فى القرن الرابع ملاحظات من ذلك النوع لكنها غامضة جدا . وقد سبق مونتسكيو فى فرنسا جان بودوان الذى توسع فى شرح نظرية الجو توسعاً كبيراً

أما أن الجو يؤثر فى طبيعة الانسان وخلقه ومن ثم فى الحضارة بصفة عامة فأمر لا ريب فيه . ولكن هل فى الاستطاعة حقاً أن نحدد ذلك التأثير تحديداً يكفى لان نعرف الى أى درجة يؤثر فى المجتمع ؟ هذا ما لم يتضح بعد . والظاهر ان كل أولئك الفلاسفة والكتاب الذين تكلموا عن الاقليم حتى عصر مونتسكيو لم يقدروا الجهود التى يقوم بها الفرد والمجتمع ذاته لمقاومة ذلك التأثير تقديراً كافيا . على أن تلك المقاومة غريزية تقريبا . فالناس يدفعون البرد والحر مختارين عن أنفسهم . وكلما تقدمت المدنية صارت تلك المقاومة أكثر انتظاما وأبلغ نفاذا حتى أصبحنا اليوم نرى سكان الشمال يعيشون فى أشد البلاد حرارة عيشة راضية جدا . ومن المحقق أن لهذه المقاومة التى يزداد انتشارها لا بالنسبة للتأثير المادى للحر أو البرد فقط بل بالنسبة لتأثيرها الخلقى أيضا أثرها فى المجتمع كذلك . ولو

---

(١) قال ابن سينا فى أرجوزته فى الطب :

بالزنج حر غير الاجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا

أردنا أن نحدد بالضبط تأثير الاقليم لالفينا أنه يقل شيئاً فشيئاً) وعلى هذا فان قانون التباين الذى يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير لا يمكن أن يكون مطلقاً وكذلك ضوابط مونتسكيو عن العلاقة بين التشريع (والظواهر الاجتماعية بصفة عامة) وبين الاقليم مبالغ فيها جدا

وهناك برهان قاطع على أن نظرية الاقليم كما يشرحها أرسطو وابن خلدون ومونتسكيو ليست معصومة من الزلل، ذلك هو الخلاف الشاسع بين النتائج التى يصل اليها كل منهم حينما يطبق مبادئه على تقدم المجتمع فى العصور فارسطو يرى أن الشعب اليونانى هو الذى بعث بذلك التقدم الى باقى شعوب العالم ويقول أن باقى سكان أوربا شجعان جداً ولكنهم ليسوا بأذكياء[1] وان الشعوب الاسيوية مفرطة الذكاء ولكن تنقصها الشجاعة. أما الشعب اليونانى فلأنه واقع بين آسيا وأوربا الغربية يشغل الوسط بالضبط. ويرى ابن خلدون كما قدمنا أن سكان الشأم والعراق هم أكثر الشعوب فوزا بذلك الامتياز. أما مونتسكيو فانه يرى المثل الاعلى فى أمم الشمال

ولا يقتصر الامر على اختلاف النتائج فيما بينهم بل يتعداه الى اختلافها بالنسبة للحركة التاريخية. نعم أن اليونان كانوا أئمة التقدم فى عصر أرسطو ولكن قبل أن يتقدم الشعب اليونانى كان الشرق متقدما جدا. وكان لشعوب الشأم والعراق قسطها من العظمة. ولكنا لا نعلم كم دامت هذه العظمة. وقد تأثر مونتسكيو بالتقدم الحديث الذى بلغته أوربا الشمالية. ولكن ماذا كانت حالة هذه الامم الشمالية فى العصور القديمة والوسطى؟ (اذا فالاقليم ليس بالعامل الكبير فى الحضارة ومن الواجب أن نبحث عن هذا العامل فى المجتمع ذاته). واذا استثنينا أرسطو لانه يعلق أهمية ضئيلة جداً على نظرية الاقليم فليس لنا أن نحمل ابن خلدون

---

(١) السياسة: الكتاب الرابع — الفصل السادس

أوفر قسط من النقد فى ذلك الشأن فان الجهد الذى صرفه فى ضبط المؤثرات الاقليمية وتحديدها أقل بكثير مما صرف مونتسكيو كما أن استنتاجاته أقل اسهابا ومبالغة

— ٢ —

يخصص ابن خلدون فصلا لشرح تأثير البيئة الجغرافية فى جسم الانسان وخلقه[1] ولكنه لا يعطى ذلك التأثير من الاهمية ما يعطيه لتأثير الاقليم ففى بلد غنى يكثر فيه انتاج الارض يعيش الناس فى رخاء وسعة ، وليس عليهم ان ينفقوا كثيراً من الجهود لتحصيل قوتهم اذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم ، ومن ثم ينغمسون فى المسرات والترف فيؤدى ذلك الى ضعف فى أجسامهم بل فى عقولهم ، ويصبحون عرضة للامراض ويعوزهم روح المثابرة على الجهد ويفقدون الصفات الحربية فى معظم الاوقات فلا يستطيعون هجوماً ولا دفاعاً . وعلى النقيض من ذلك تجد سكان البلاد المجدبة ولا سيما سكان البادية الذين استقى منهم ابن خلدون خبرته فانهم نظراً لفقرهم يعيشون فى تقشف وخشونة وهم أقوى بنية ، وأنفذ عزائم ، وأنقى فى العادات ، وأقل انحرافاً فى الاخلاق ، لا يصيبهم القحط الذى يعصف بمن يعيشون عيشة الرخاء أيما عصف أولا يؤثر فيهم الا بنسبة تافهة ، وهم أكثر ورعاً من غيرهم ممن اشتد تهاونهم فى المسائل الدينية شيئاً فشيئاً

ولكن ابن خلدون بدلا من أن يتوسع فى تقدم تأثير البيئة الجغرافية فى الحضارة كما فعل مونتسكيو يهيم فى مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع فى الجسم والعقل وهو فى ذلك متأثر جداً بأحوال الصوفيـة وتعاليمهم وقد كانت فى ذلك العهـد شديدة الانتشار خصوصاً فى شمال أفريقية . وهؤلاء الصوفية يغرقون فى الورع والعبادة وكلما استغنى الجسم عندهم عن الغذاء ازداد انتظاماً ، وازداد الذهن

(١) المقدمة — المقدمة الخامسة ص ٧٣ وما بعدها

صفاء والروح ادراكا لعـالم الخفاء . ويقال أن كثيراً منهم يزاول هذه الرياضة الروحية على أننا لا نستطيع أن نعتبر هذه المقدمة الخامسة حشواً لان ما احتوته من شرح شديد الايجاز قليل الوضوح عن العامل الجغرافى يعين مع ذلك على فهم الفروق الهامة التى يقررها ابن خلدون فيما بعد بين حياة البدو وحياة الحضر

— ٣ —

أغضى معظم العلماء الذين نقدوا ابن خلدون — مختارين أو غير مختارين — عن فصل (آخر المقدمات التمهيدية وهى المقدمة السادسة) يتكلم فيه ابن خلدون عن الروح البشرية والنبوة والكهانة ومختلف الوسائل لادراك الغيب . ومع ذلك فهو فصل كثير الأهمية لانه يرتبط بكل المذهب الفلسفى لابن خلدون وهو شرح ظاهرة كالاقليم والبيئة الجغرافية تؤثر فى المجتمع ولا تتوقف عليه . واذ لم يلتفت كرامر لهذا الفصل فانه اعتقد أن ابن خلدون لا يعتبر الدين من عوامل الحضارة أو على الاقل لا يعلق على تأثيره فيها أهمية كبيرة . والواقع ليس كذلك فان ابن خلدون يقرر أن ليس ثمة من مجتمع لا يتـأثر بدين من الاديان ويشرح الدين بطريقة طريفة جداً ويرجع فى ذلك الى مادة غزيرة من الفلسفة والدين والتقاليد الخرافيـة فيدمجها ويستخرج منها مذهباً يمكن تسميته بمذهب « ما وراء الطبيعة النفسى »

ولنلاحظ بادئ بدء أن ابن خلدون تلميـذ مخلص لابن رشد (١) فى تلك النقطة وهى وجوب التوفيق بين الفلسـفة والدين وأنه يجب فى الواقع ألا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف . وقد حاول ابن رشد نفسه أن يوفق بين نقط الخلاف بين الاسلام والفلسفة اليونانية العربية فى كتيب يعرف « بفصل المقال

(١) من المعروف ان ابن خلدون كتب تحليلا لفلسفة ابن رشد لم يصل الينا ولـكنه مذكور فى كتاب ابن الخطيب

فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » وهذا هو غرض ابن خلدون أيضاً

يرى مؤلفنا أن الاتصال بين العالم الحسى وغير الحسى أساس لكل دين والى هذا الاتصال يرجع الفضل فى معرفة الانسان اما لارادة الله وما يفرضه عليه من الواجبات واما لاسرار الماضى والمستقبل ، وبالجملة لما يتكون منه الدين . ويجد ابن خلدون تفسير هذه العلائق بين العالمين فى الروح البشرية . فالروح هى الواسطة بين الله والانسان . وهى بطبيعتها خالدة لا تفنى ولها قدرة خفيـة تمكنها من أن تنفذ الى عالم الافكار وأن تتخاطب مع الله ذاته . على أن كل الارواح ليس لها تلك القوة بنسبة واحدة بل أن معظمها يلتحق بهذا العالم الحسى ويكاد يفقد قدرته الخفية . ومنها ما لا يحتفظ من هذه القدرة الا بقسط ضئيل جدا . ومنها ما يحتفظ بها كلها وتلك هى أرواح البشر الممتازين الذين اختارهم الله وهم الانبياء ، فبفضل هذه القدرة تهجر أرواح الانبياء العالم الحسى أحياناً لتتلقى من الله الوحى والاوامر التى يجب أن تبلغها الى البشر . وهنا يسهب ابن خلدون فى الكلام على طبيعة الوحى والطريقة التى يحدث بها مستندا فى ذلك الى الاحاديث والسنة . ونحن لا ندخل فى تلك التفاصـيل ويكفى أن نقول أن ابن خلدون يرى أن الاديان الحقيقية هى فقط تلك التى تنشأ من ذلك الوحى

فهناك أديان مزيفة ولكنها مع ذلك تحتوى لمحة من الحقيقة وتلك هى الاديان المأخوذة عن الكهانة والمؤسسة على التنبؤ والاسـتطلاع بأشكال مختلفـة (كزجر الطير وفحص الاحشاء وغيرها) والواقع أن الارواح التى لا تحتفظ بكامل القدرة على اتخاذ الصفة الملكية — كما يسميها ابن خلدون — يمكنها مع ذلك أن تنفـذ الى العالم الروحى باستخدام وسائل مختلفة تمكنها من الانسلاخ عن العالم المادى . فمثلا يمكن للانسان أن يحصر عنايته مدة طويلة فى أمر تافه جدا فينتهى بأن ينسى كل ما يحيط به ويمكنه أن يرى — بسرعة فائقة وبشكل ناقص جدا — شيئا من العالم الملكى . وهذه هى الاديان الوثنية . ولم يتنـاول ابن خلدون

شرح هذه المسائل بوضوح تام ولا بطريقة مستنيرة جدا . ونحن نعلم أن تردده في ذلك يرجع الى حذره من معاصريه المتشددين . وهو يقول أن علوم الكهان لا تصلح أن تكون أساساً لحقيقة مطلقة أو بالحرى لدين ما ، وواجب أن يمثل الدين حقيقة مطلقة

ويذهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك فيقرر مع الصوفية أن الانسان بانسلاخه عن الحياة المادية جهد استطاعته واجتنابه كل ما تدركه الحواس يستطيع مع الاحتفاظ بحسن ايمانه ومع عدم الطموح الى تأسيس دين جديد — ومزيف اذاً — أن يذوق لذة الحياة الملكية وأن يشعر باقترابه من الجوهر الالهي : وعندئذ يتسنى له أن يدرك الحقائق التي يصل اليها العلماء بالطرق العادية ولكنها تكون أشد وضوحاً وتظهر في ضوء باهر ، على أنه اذا باشر الانسان تلك الرياضة رغبة في أن يتفوق أو يغتنم فان الطريق تغلق دونه ، واذا استطاع أن يتصل بالعالم الآخر فلا يكون ذلك الاتصال بالله بل يكون بالشياطين . ويتعامل كهان الاديان الوثنية وقسسها الذين يسعون الى معرفة عالم الغيب ليقهروا العباد مع الشياطين والارواح الشريرة

وليس هذا كل مافي الامر . فان الروح البشرية تستطيع أيضاً أن تدرك بعض أسرار المستقبل بواسطة الرؤيا . ولكن يجب لصحة هذه المعلومات أن تكون الروح كاملة الاستقامة والورع والطهارة والا كانت الرؤيا وحياً من الشياطين أو صورا متكررة من الحياة اليومية . ومن الغريب أن ابن خلدون يدعى أنه قد أحرز خبرة في تلك المادة . وقد قرأ في عدة كتب للسحر أن الانسان يستطيع بعد اماتة جسده وتطهيره مدة طويلة بالصوم والصلاة أن يوجه ارادته قبل النوم الى السر المرغوب فيبدو له أثناء النوم في الرؤيا . ويقول لنا أنه استعمل تلك الوسيلة وأنه توصل بذلك الى معرفة أسرار خطيرة جدا وأن الوحي أمر في منتهى

الصدق[1] بل لقد زعم فلاسفة ليسوا من الصوفية ولا من المتكلمين أن الانسان يستطيع بواسطة اماتة القوى البدنية أن يتخلص من العالم الحسى لا ليستطلع بعض الاسرار فقط بل ليتخذ من ذلك منهجا علمياً ، ويؤكد لنا ابن مسكويه وهو أحد علماء الاخلاق فى القرن الرابع أنه جرب تلك الطريقة بنجاح

نحن اذاً أمام نظام متدرج فى امتيازات هذه الطبقة . فالانبياء فى الطليعة و يليهم الاولياء أو بعبارة أخرى الصوفية ثم الكهان . وتنقسم كل جماعة من هؤلاء الى عدة مراتب فهنالك مثلا أنبياء ليسوا بالرسل امتيازاتهم عبارة عن ادراك عالم الغيب ولكن بطريقة أقل كمالا من طريقة الرسل وقد ظهر من هؤلاء كثير فى بنى اسرائيل . أما الرسل الذين يتصلون بالعالم الروحى على أكمل نحو والذين يجب عليهم أن يعلنوا رسالتهم للناس ويشرحوا ارادة الله فهم حقيقة مؤسسو الاديان

ولكن كيف نفرق بينهم و بين الانبياء ، بل الاولياء ، بل الفلاسفة الذين استطاعوا أن يعرفوا شيئا مما يفوت العامة معرفته ؟ هنا يدخل علم الكلام فى مذهب ابن خلدون . فالرسول يمتاز بالمعجزة . والواقع أنه لا بد لرسالة رسول من برهان قاطع ليقرها الناس كافة ، والمعجزة هى ذلك البرهان . ومادام أنه برهان عام فيجب أن يكون فى متناول جميع الناس بلا تمييز . وأى شىء أقرب الى تناول جميع الناس من أمر خارق يحدث مناقضا تمام المناقضة لقوانين الطبيعة التى يشهدها جميع الناس بلا انقطاع ؟ وهذا هو بالذات تعريف المعجزة . أما كون المعجزة تحدث بقدرة الرسول ذاته أو بقدرة الله تأييداً لصدق رسوله فذلك أمر جدلى محض يسهب فيه ابن خلدون اسهابا كبيرا لا يهمنا هنا

ولكن ألا يمكن أن نعتبر مسألة الاتصال بالعالم الآخر والتنبؤ بالغيب وهى

---

(١) المقدمة ص ٨٣ وما بعدها

مسألة يشترك فيها الرسل والاولياء معجزة ؟ لاسيما اذا ما تقرر صدق هذا التنبؤ؟ هنا يحتاج ابن خلدون الى الكلام أيضاً فمعجزة الرسول تتميز بأن الرسول يعلن عن المعجزة التى ستحدث و يطالب كل منكر اصدقه أن يأتى بمثلها وهذا مايسميه المتكلمون « بالتحدى » ويحاول ابن خلدون أن يبدو راسخ الايمان فى هذا البحث كله ويريد أن يثبت تفوق معجزة محمد (صلعم) أى القرآن على معجزات باقى الرسل (١). ويشدد النكير على الشعوذة على اختلاف أنواعها مثل التنجيم واستطلاع المستقبل بواسطة الاحصاء أو ضرب الرمل و بالجملة فان كل تنبؤ لا يستمد من قوة الروح المعنوية لاقيمة له فى نظره لا من الوجهة العلمية ولا من الوجهة الدينية.

واذاً فقد عدنا الى حيث بدأنا. لا يمكن أن يكون للدين قاعدة أخرى سوى اتصال بعض رجال ممتازين ان كثيراً وان قليلا بالعالم الروحى. واذا أردنا أن نمحص أصول هذه النظرية ألفيناها شديدة التعقيد وهى بهذا التعقيد ذاته يمكن أن تقدم لنا فكرة عن مهارة ابن خلدون اذ قد يكون هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين الذى استطاع أن يؤلف من كل هذه المواد المتفرقة مذهباً صيغ بالصبغة الفلسفية. وفى هذا المذهب نجد نظرية أفلاطون فى « المثل » اذ للاتصال بالعالم الروحى وقراءة الماضى والمستقبل يجب أن يكون لكل شىء وجود خالد ليس عالم الحس الا صورة ناقصة له ونجد أيضاً نظرية الاشراق لمدرسة الاسكندرية التى استخلصت فلسفتها من مذاهب مختلفة اذ يمكن للروح بالتأمل والرجوع الى النفس أن تشاهد النور العام عن قرب ، ويدخل فيه التصوف الاسلامى الذى متى حررناه من لونه السياسى لم نجده الا فكرة الاشراق الاسكندرية وفق بينها و بين الاسلام وكذلك التوحيد الاسلامى بدقته وجدله العميق حول ابسط الالفاظ والآراء ، وأخيرا نجد فيه الخرافات الساذجة التى وردت فى آداب الجاهلية : صيغت كل هذه

---

(١) المقدمة ص ٨٠

المواد فى قالب فلسفى بطريقة بارعة جدا . على أن لابن خلدون طرافة أخرى فى هذا الفصل تستدعى النظر أكثر من سواها وهى أنه استطاع مع عقليته الاسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشرية فهى ليست ظاهرة خارقة اذ هى مستمدة من الروح البشرى ذاته وليس معنى هذا أن ابن خلدون يكاد يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية فهو بالعكس يرى أنه مستقل عن المجتمع بشكل ما . ولكن أليس شرح الدين بدرس الروح البشرى خطوة نحو الفكرة الحديثة التى ترى الاديان ظاهرة اجتماعية ؟ ولو أن ابن خلدون شرح هـذه النظرية بطريقة أبعد عن التحيز وأغضى لحظة عن ايمانه الخاص كما يفعل المحدثون ، ولو أن السذاجة لم تضطره الى بعض المبالغات فأى فرق يكون بينه و بين كثير من الفلاسفة المحدثين الذين اجتهدوا فى أن يشرحوا أصول الافكار الدينية ؟

والآن فما تأثير الدين فى المجتمع وضروب الحضارة المختلفة ؟ لم يبين ابن خلدون فى هـذا الفصل آراءه فى ذلك الموضوع وهذا ما سنراه فى سياق تحليل الاقسام الاخرى

الفصل الخامس

الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

(١) الاطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية (٢) خواص القبيلة (٣) العصبية أول شرط للملك . تطورها (٤) الفضيلة شرط ثان للملك (٥) قيمة مبدأ ابن خلدون فى التاريخ (٦) ابن خلدون والعرب

— ١ —

يشرح ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بعد أن شرح فى القسم الاول الظواهر التى تؤثر فى المجتمع ولا تتوقف عليه . وفى هذا القسم من مؤلفه يجب أن نبحث عن مذهبه الفلسفى الاجتماعى الحقيقى الذى هو من ابتكاره الخاص ، اذ ليس ابن خلدون أول من لاحظ تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية وأهميتهما فى فهم التاريخ ، ولم يزد على أن رتب هذه المسائل ، ورتبها بطريقة غامضة جداً . وسيفحص الآن المجتمع فى ذاته ، ويجعل منه لتدليله موضوعا حقيقياً محدودا ، وسيبين أن له فى ذاته ، بعيدا عن المؤثرات الطبيعية ، الاسباب الجوهرية لتقدمه واضمحلاله

كل مجتمع سياسى مهما يكن شكله يحكمه قانون هو القانون الاساسى لمذهب ابن خلدون الاجتماعى وهو ما يمكن تسميته « قانون الاطوار الثلاثة » ، وليس المقصود هنا أطوارا ثلاثة للعقل هى طور الدين وما بعد الطبيعة والوضع ، وانما المقصود هى الاطوار التى يمر بها كل مجتمع بطريقة متوالية . ففى الاول يعيش المجتمع

عيشة البدو سواء كان ذلك فى الصحارى كالعرب والبربر أو فى السهول كالتتار ويكون منتظما الى قبائل ، ولا يعرف قوانين ، ولا تحكمه سوى حاجاته وعاداته . وفى الثانى يصل الى تأسيس دولة بطريق الفتح ، ويقهر مجتمعات أخرى ، ويعرف القوانين ويسن لنفسه نظاما . وفى الثالث اذ يتحول الى حالة الحضر يتخذ عادات الشعب المغلوب وينغمس فى الترف والملاهى ، وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الاضمحلال وينااله القهر

واذاً فابن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تنقطع أبدا والانسانية لا تقف. ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه يجب أن يستأنف السير مجتمع جديد. أما أن التقدم الذى أحرزه ذلك المجتمع الجديد يفوق أو لا يفوق تقدم المجتمع الذى سبقه أو بعبارة أخرى هل الانسانية فى رقى مستمر فهذه مسألة لم يدرسها ابن خلدون . ولعلها تكون قد بدت له شاسعة جدا أو لعله لم يقدر ان من الممكن التكلم فيها . تتوالى هذه الاطوار الثلاثة ويعين الاخير منها خاتمة الطور الذى يتحتم أن يمر به مجتمع ما . فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه اذاً بنهر لا يجف مجراه ابداً ويصب فى البحر ماء متجددا بلا انقطاع ، فهو ينبع فى الصحراء أو فى وسط السهول ولكنه حينما يتقدم فى مجراه يصادف عقبات يجب عليه تذليلها ، وهذا هو دور النضال والصراع ، فاذا خرج منه ظافرا استأنف سيره هادئا قويا . وهنا يتمخض عن أعمال الحضارة المختلفة ولكنه يبلغ نهايته فى الوقت ذاته اذ يضعف سيره ثم يقف حالا ، وهكذا يتبلع البحر مياه النهر ولكن تعقبها دائما أبدا مياه جديدة

ولم يسبق ابن خلدون احد الى تلك الفكرة العامة عن السير الابدى للمجتمع ولم يتصور أحد حتى عهده أو يقرر شيئاً يشبه ذلك القانون الذى نسميه « قانون الاطوار الثلاثة » . ولئن وجدت بعض صعوبات فى سبيل تطبيق هذا القانون على كل المجتمعات البشرية واستخدامه لفهم التاريخ فلا ريب أنه يساعد جدا

على شرح الحركة التاريخية لشعوب المشرق ولا سيما العرب والبربر . وهنا لم يعتمد ابن خلدون على مباحث ما بعد الطبيعة أو على الكلام ليقرر ما قرر فان ذكاءه الخارق هو الذى استطاع الاستفادة من القسم الذى يجيد معرفته من التاريخ وسنرى أنه يخضع القرآن لنظريته

— ٢ —

فواص القبيله

فى القسم الثانى من المقدمة يتكلم ابن خلدون عن نظريته فى تقدم كل مجتمع ، ويشرح بالتفصيل الخواص والميول التى تصحب الحالة الاولى للمجتمع البشرى وحياة البدو . تلك على الاقل هى الفكرة العامة لذلك القسم من مؤلفه لان المقدمة كما لاحظنا ليست نموذجا للبحث الواضح المنظم ، والقسم الثانى على الاخص ينقصه الترتيب نقصا تاما . أو يعود المؤلف فيما يلى من الاقسام الى مناقشة كل ما كتب فى هذا القسم عن نظريته العامة التى كررها غير مرة وكذلك الى ذكر التطبيقات التى قدمها عنها فى مناسبات مختلفة

ويؤكد ابن خلدون بعد أن يقرر وجود نوعين مختلفين فى الحياة هما حياة البدو وحياة الحضر أنهما يتفقان مع الطبيعة (١) ولا شك أن حياة البدو سابقة لحياة الحضر . ومن مميزات حياة البدو تنقل الجماعة المستمر وهو تنقل يسير طبقا لحاجات الانسان الاقتصادية . يقول ابن خلدون أن البدو فى الواقع يعيشون من قطعانهم فيأخذون منها أقواتهم وملابسهم وأرزاقهم واذاً فهم يبحثون عن الاماكن التى تستطيع هذه القطعان أن تجد فيها المرعى الضرورى لحياتها ، ويضطر العرب والبربر الذين يكسبون عيشهم من تربية الابل خاصة الى سكنى الصحراء اذ هى المكان الملائم لحياة الابل التى تلزمها الحرارة والرمال والادغال المتشابكة والماء الملح بينما تلتزم الشعوب التى تعنى بتربية الغنم والبقر البقاء فى المروج والمراعى الخصبة

(١) المقدمة ص ١٠١

فلحياة البدو وجهان اذاً حياة الصحراء ، وحياة المروج

ولما كان البدو بالضرورة فقراء لانهم لا يفلحون الارض ولا يحترفون المهن المربحة فان حاجاتهم محدودة جدا ، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك من هجوم الاعداء وهم لا يعرفون فنونا ولا علوما ، وليست لهم قوانين ، بل تحكمهم العادة والحب المتبادل واحترامهم لرؤسائهم . واذ كانوا قد حرموا كل رخاء ورغد فان كل واحد منهم مرغم على أن يدبر ما يلزمه . وتسبغ حياة التقشف هذه على البدو أخلاقا فاضلة ، ويمدهم ذلك النضال المستمر فى سبيل تحصيل القوت والدفاع عن النفس بصفات العزم والغيرة على استقلالهم

تلك هى الخواص التى تميزهم من سكان المدن والحقول الخصبة حيث تنحل الاخلاق وتفتر الخلال فى ظل الامن والدعة . ويذكر ابن خلدون الفروق بين الحيوانات المتوحشة والحيوانات المستأنسة ليثبت أن توحش اهل البادية واستقلالهم المفرط ، وخنوع سكان المدن ظاهرتان طبيعيتان

— ٣ —

العصبية أول شرط للدولة ~~...~~ تطورها

ولكن كيف تصل القبيلة الى أن تتخذ الصورة الاجتماعية التى هى فى الحقيقة أقدم الصور والتى يعتبرها ابن خلدون منشأ الدولة ؟ لم يوضح لنا ابن خلدون ذلك . كذلك لم يعن بالاسرة مطلقا . وهنا نشعر بذهنه الوضعى فهو لا يسهب فى الشرح الا حينما يجد مادة لمباحثه الفلسفية ، وهو لم يستطع أن يرى فى أفريقية الشمالية وفى الشرق عامة مجتمعا فى بدء تكوينه ولم يصدق شيئاً من الخرافات التى رواها المؤرخون عن أصل الخليقة فيتخذ منها أساسا لفلسفته الاجتماعية وان لم يغفلها فى مؤلفه التاريخى

ومهما كان من بساطة نظام القبيلة فهى جماعة تشعر بالرغبة الطبيعية التى يشعر بها كل مجتمع فى انشاء حكومة له . وفى هذه الحكومة التى تنشئها القبيلة

لنفسها يجب أن نبحث عن خاصتها الجوهرية فهي التي تؤيدها وتذود عنها وتدفعها الى الفتح وتحملها على أن تتخذ شكلا جديدا ، تلك الخاصة هي « العصبية »

فما هي اذاً تلك العصبية التي يذكرها ابن خلدون ؟ : « ان نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم مما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم » [١] . وتقدم حياة القبائل العربية وقبائل البربر في أفريقيا الشمالية ولاسيما الآداب العربية في عصر الجاهلية وعصر الامويين الى ابن خلدون ميدانا شاسعا جدا يستقي منه الحجج لتأييد فكرته عن العصبية . والحقيقة أن التاريخ لعله لم يذكر قط شعبا يفوق الشعب العربي في الاستمساك بعصبيته وتقديم صلة الرحم على ما سواها من الصلات . واذا استثنينا الاربعين عاما الاولى من تاريخ الاسلام فان تاريخ الامة العربية قبل الاسلام وبعده ليس الا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل وهي خصومات منشؤها الحقيقي تلك العصبية التي دفعت الى حد التعصب . يقول المثل العربي « أنصر أخاك ظالما أو مظلوما » فلا عجب اذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظمى ويعتبرها العامل الجوهري لقوة المجتمع السياسي

ولكن كان من أهم مبادئ الاسلام الغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم. وتشدد بعض الآيات القرآنية النكير على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يعتمدون عليه. ولقد كان من غايات الاسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بادئ بدء ومن ثم تدمج كل الشعوب الاخرى في شعب واحد يكون شعاره الايمان بالله وبنبيه . وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه اذا كان يعلق أهمية كبيرة على روابط الدم فانه لايتعدى بذلك حدود الدين . ولتلك الآية التي يريد أن يؤيد بها أهمية العصبية بواسطة القرآن ذاته خاصة بارزة فهو يقول :

(١) المقدمة ص ١٠٨

« واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لابيه : لئن أكله الذئب ونحن عصبة انا اذاً لخاسرون — والمعنى أن لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبة له »[1] ونحن لا نتمالك أنفسنا من الابتسام لما اقترن من الدهاء بتفسير ابن خلدون هذا ، أولا لانه يلجأ الى نوع من التلاعب بالكلمات ليفسر تلك الآية بالمعنى الذى يقصده لان كلمة عصبة المشتقة من نفس المصدر الذى اشتقت منه العصبية أى التضامن لا تدل على نفس المعنى وانما تدل على الجماعة أو الشرذمة ليس غير ، والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن أن يأكل يوسف ما دمنا نحميه ونحن جماعة ، وثانياً لان القرآن يريد هنا أن يقص الحيلة التى دبرها أخوة يوسف لحمل أبيهم على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم ونحن نعرف أنهم كانوا يضمرون قتله ، ومع ذلك فان ابن خلدون قد خدع بذلك الدهاء المتدينين من أبناء عصره اذ لا نعلم أنه اتهم بالابتداع قط .

(١) ويدعم العصبية أمران : الاحترام الذى يشعر به البدو دائماً نحو القادة ، (٢) وحاجتهم المستمرة الى الهجوم والدفاع . واذاً ففى وسعنا أن ندرسها من وجهتين : الاولى الوجهة الداخلية التى تصور أعضاء القبيلة ملتفين حول أرفع رجل من أقوى أسرة ، مطيعين له فى كل أمر ، والوجهة الثانية التى تصور القبيلة بأسرها حاملة سلاحها لتدافع عن أطفالها ونسائها ومتاعها وبالاخص عن كرامتها . هذان المظهران للعصبية يتفقان ، ويجب أن يتضافرا بشدة ، لانه اذا اضمحلت العصبية داخل القبيلة ألفت نفسها فريسة للحروب الداخلية واذا تضاءلت فى الخارج فان القبيلة تعرض لمهاجمة أعدائها الكثيرين المتأهبين دائما لمهاجمتها .

بيد أن العصبية قابلة للتطور سواء فى الداخل أو فى الخارج . وقد أمد ذلك التطور ابن خلدون بعدة فصول أفاض فيها فى درس الحياة الاجتماعية للقبيلة : لا يتصف كل أعضاء القبيلة بصفات واحدة ، وعلى هذا فلا يتمتعون باعتبار واحد

---

(١) المقدمة ص ١٠٨

فان حياة الصحراء الشاقة كثيراً ما تهيء للافراد فرصة للتفوق سواء بالشجاعة فى الحروب أو بالجود فى أيام القحط ، أو بالفصاحة فى التغنى بمجد القبيلة ، أو باثارة البسالة فى أنفس المدافعين عنها ، أو بالدفاع عن مصالحها حين عقد الصلح . تلك هى الصفات التى يغلب أن يفاخر بنبلها رجل البادية أو العربى على الاخص . ويغلب أيضاً أن تجمع أسرة واحدة بين هـذه الصفات ومن ثم تورثها لعدة أجيال من أبنائها وأحفادها . وأقدم الاسر تمتعاً بتلك الصفات وأعرقها هى التى تتفوق على باقى أسر القبيلة وتبسط عليها سلطة واسعة . على أن تلك السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة أو استبدادية وذلك لطبيعتها نفسها فان الأسرة الحاكمة تحتفظ بتفوقها ما احتفظت بمركزها الممتاز وعرفت كيف تهزم كل خصومها . ولكنها قد تتهاون فى تقاليدها من جهة ، وقد تحسدها وتنافسها بعض الاسر من جهة أخرى ، وقد يوجد من بين هاته الاسر من تستطيع التفوق عليها . وعلى هذا فيوجد سببان لفقد العصبية فى الداخل . ثم تنتقل السلطة الى أقوى أسرة تلى تلك التى سقطت على أنها لا تترك القبيلة ما احتفظت بقوتها

يصل ابن خلدون بذلك الى تقرير قانونين الاول أن كل قبيلة شريفة لابد أن تفقد حسبها ومن ثم تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال[1] والسبب فى ذلك « أن بانى مجد العائلة عالم بما عاناه فى بنائه ومحافظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لابيه قد سمع منه ذلك وأخذ عنه . . . ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكليف وانما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا خلال . . . فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويحتقرهم ... فينغصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت

(١) المقدمة ١١٤

ومن فروعه فى غير ذلك العقب [1]

ويسلم ابن خلدون بأن لتلك القاعدة استثناءات اذ توجد أسر سقطت قبل العقب الرابع وأسر حافظت على مركزها حتى العقب الخامس أو السادس . بيد أن هناك أسباباً أخرى تؤخر أو تقدم ذلك السقوط المحتوم . والشعر والسنة هما بالاخص اللذان حملا ابن خلدون على أن يقرر أربعة أجيال مقياساً عاماً لبقاء الحسب ولا ريب أن يستثنى اسرة النبى (صلعم) لانها لم تحتفظ بحسبها مدى أربعة أجيال فقط ، بل حافظت عليه منذ بدء الخليقة وستحافظ عليه الى الابد : تلك منحة الهية فهل كان ابن خلدون مخلصا فى اشارته الى ذلك أم هل أراد أن يتجنب اعتراضات المتكلمين المحرجة لا غير ؟

والقانون الثانى هو أن الملك (السلطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها بل ينتقل من فرع الى آخر ومن أسرة أخرى ولكنه يبقى دائما فى نفس القبيلة . ولئن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مضر التى حافظت على الملك بعد الاسلام زمناً طويلا وكذلك على القبائل العربية والقبائل البربرية فى شمال افريقية فانه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبى اذ نعرف أن منذ وفاة محمد (صلعم) أقصيت أسرته عن الملك ولم تقبض على زمام الحكم الا بواسطة الفرس والامم الاجنبية الاخرى . فقد حكم العباسيون — الذين هم أبناء عمومة النبى وليسوا من أعقابه — فى المشرق بمؤازرة الفرس . وحكم الفاطميون — الذين يدعون أنهم من سلالة النبى — فى أفريقية الشمالية ومصر بمؤازرة البربر . ولا شك أن العصبية قد أيدت هاتين الاسرتين . بيد أنها لم تكن عصبية منشؤها صلة الرحم بل كانت عصبيتهما مؤسسة على العاطفة الوطنية وحب الاستقلال ، بل على شهوة الانتقام اذ نعرف أن العباسيين لم يؤيدهم الفرس الا أملا فى استعادة استقلالهم القومى

(١) المقدمة ص ١١٥

الذى سلبهم العرب اياه منذ الفتح . (وترجع العصبية الى العاطفة الدينية أيضا) فان البربر ناصروا الفاطميين فى أفريقية مهابة للنبى من جهة وطمعا فى السلطة من جهة أخرى

ولم يقتصر ابن خلدون فى تطبيق هذين القانونين على القبائل البدوية بل طبقهما أيضاً على الامم المتمدنة الكبرى فهو يرى أن الشعوب المختلفة التى تنتمى الى جنس واحد تشبه الاسر المختلفة للقبيلة الواحدة شبها كبيراً فاذا فقد أحد الشعوب عصبيته مثلا ففقد بذلك الملك حل مكانه شعب آخر يرتبط معه برابطة الدم . فقد حل محل اليونان اخوانهم الرومان [1] اذ يقول مؤرخو العرب أن اليونان والرومان من سلالة أخوين هما يونان وروما ابنا يافث — وحل الساسانية محل الكينية وكلاها ينتمى الى الامة الفارسية ، الى غيرذلك . ولكن تنعدم آثار هذين القانونين اذا وقع فتح كبير يضعضع قوة الامة نهائياً ويجردها من كل أهلية للحكم . وهذا ما حدث للامة الفارسية عقب الفتح العربى . وابن خلدون لايعلق بالطبع أهمية كبيرة على تأثير الفرس السياسى فى خلفاء العرب ، ولم يعرف أن أولئك المغلوبين استعادوا سلطتهم وكامل استقلالهم الوطنى وقت أن كان يكتب مقدمته .

ولكن يوجد شرط ضرورى لكى تؤدى العصبية الى نيل الملك سواء فى داخل القبيلة أو خارجها : ذلك الشرط هو نقاء النسل ، وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز سواهم وذلك لعزلتهم ومبالغتهم فى التمسك بأصولهم . ولكن القبائل التى تسكن المدن أو تقترب بها تغرى بالتحالف مع قبائل أخرى وهذا هو السبب فى أن نقاء النسل ينحط عندها . ومع ذلك فيوجد سبب لافساد هذا النقاء عند سكان البادية وهو « الموالاة » فان البدو ولاسيما العرب يدفعهم الجود الطبيعى الى بذل حمايتهم لمن يلتمسها فيكرمونه ويدخلونه الى مساكنهم ويحمونه عند الحاجة بل يقبلون أن يسئلوا من أعماله وهذا هو أقدم

(١) المقدمة ١٢٣

أنواع الموالاة المعروفة عند العرب ويسمونه « الجوار » . ثم حصل « المعتقون » فيما بعد على حق يماثل هذا . وجاء الفتح الاسلامي بنوع ثالث من الموالاة اتخذ صفة القانون الى حد ما وذلك أن الشعوب المغلوبة أرادت أن تعامل معاملة العرب أنفسهم ولما لم يكن ذلك بالأمر الهين عقد كل فرد مع الغالب شبه محالفة تقضي بتبادل المعونة بين السيد «والمولى» ، وتسمى المولى باسم سيده ، واحتمل السيد مسئولية أعمال مولاه ، واذا توفى أحدهما بلا وارث من أقاربه ورثه الآخر. وكانت كل هذه الحمايات سببا فى تعويض النسل للاختلاط حتى اعتبر المولى بمرور الزمن عضوا أصيلا فى القبيلة . وقد كان للموالى بالطبيعة مصلحة فى الانتساب الى القبيلة ذاتها حتى آل الامر فى القرن الثالث من الهجرة الى أن أصبح من المستحيل أو المتعذر أن يفرق بين "الموالى وحماتهم" ، والتبس على رواة النسب أصل طائفة من القواد والعلماء والعظماء ايما التباس . وكان الموالى يشعرون تماما بفكرة العصبية فى قبيلتهم بالرغم من عدم ارتباطهم معها بروابط الدم . ونذكر أن الخليفة عمر أسف كثيرا لموت مولى من موالى قريش كان معروفا بالامانة ومتانة الخلق حتى قال عنه « لو كان ابو سالم مولى أبي حذيفة حيا لعهدت اليه بالخلافة من بعدى » ونحن نعرف أن الخلافة — خصوصاً فى رأى عمر — يجب أن تكون فى قريش وقد كان أبو سالم مولى قبيلة قرشية يعتبر قرشيا كذلك . ومن الغريب أن ابن خلدون مع تسليمه بتأثير الموالاة فى حفظ النسل وفى صحة النسب لا يريد أن يسلم بالاعتراضات التى وجهت الى نسب الفاطميين والادارسة أو يلاحظ على الاقل أن هذه الاعتراضات تثير صعابا يجب تذليلها (١)

والعصبية بطبيعتها تدفع القبيلة الى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على متاعهم وسبي اولادهم ونسائهم ولكنها مادامت تلزم الحياة البدوية لا تفكر فى الاستيلاء

(١) المقدمة ص ١٩ — ٢١

على الاراضى لان كل مايهمها هو الاموال المنقولة التى تلائم نوع حياتها . بيد أنها لا تلبث أن تشعر بقوتها وتأنس فى نفسها القدرة على مهاجمة البلاد الخصبة الغنية سواء للتغلب عليها أو الاغتنام من خيراتها

على أن مصيرها يتوقف على مركز الدولة التى تهاجمها فان كانت قوية تستطيع دفع اعتدائها فاما أن يحملها الفشل على أن تنبذ مشروعها، واما أن تعتزم خدمة ملك هذه البلاد فتنتظم فى سلك جيشه، واما أن تقنع بما يقطعها السلطان من الاراضى فتحاول أن تعيش فى الحقل حياة الحضر . ويثبت ابن خلدون كل ذلك بالعلائق التى كانت بين العرب وبربر الصحراء وبين ممالك افريقية الشمالية من جهة، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى . ويلاحظ بالأخص أن العلائق بين الترك البدو وخلفاء العباسيين انتهت الى تلك النتيجة، وانتظم الترك فى جيش الخلفاء حتى اصبحوا بمرور الزمن يؤلفون سواده . ولو عرف تاريخ غزوات البربر للدولة الرومانية لتبين فيها أيضاً صواب ملاحظته

وأما اذا لم تكن الدولة قادرة على دفع الاعتداء فانها تخضع وتسلم زمام الحكم للغزاة وتبدأ القبيلة من تلك اللحظة بتغيير حالتها واتخاذ وجهة جديدة أخرى يشرحها ابن خلدون فى القسم التالى

على هذا النحو تتطور العصبية وتنتهى الى احدى الحالات التى ذكرناها فاما أن تصبح القبيلة حضرية وتسكن فى الحقل واما أن تصبح جيشاً لعدوها واما أن تحل مكان هذا العدو . بيد أنه توجد حالة رابعة تؤدى العصبية القبلية اليها ولكن ابن خلدون لايشرحها بوضوح : ذلك أن القبيلة حينما يحملها تيار الفتح قد تصل الى اراض خصبة لا مدافع عنها فتستولى عليها وتعيش هنالك عيشة الفلاحة وفى تلك الحالة يتخذ تطورها وجهة خاصة، فهى لاتلبث أن تثرى وتجمع الاموال، وتشعر بالحاجة الى حياة اكثر بسطة وأوفر بذخا، ومن ثم تؤسس المدن وتشرق الحضارة ويصبح تطور الدولة فى مثل تلك القبيلة شبيها بالتطور الذى

يحدث فى الأحوال الاخرى والذى يشرحه ابن خلدون بوضوح تام

على أن العصبية قد تضمحل قبل أن تتخذ القبيلة نظاماً آخر ويذكر ابن خلدون ثلاثة أسباب لذلك الاضمحلال :

(١) من خواص القبيلة أنها تأبى أن تدفع الضريبة وهى قد تعترف بسلطة دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءاً منها ولكن بشرط ألا تخضع لمذلة دفع الضريبة . ويقرر ابن خلدون وجود هذه الظاهرة عند عرب أفريقية الشمالية وبلاد العرب . وفى وسعنا أن نقرر وجودها حينما تتمتع قبائل البدو العربية بقسط كبير من البأس والقوة فالضريبة فى نظرهم اهانة لا يقبلونها . واذا كانت ملاحظة ابن خلدون صادقة فى ذاتها فانه يخطىء فى تبرير اباء البدو واعتباره ميزة ودليلا على القوة ومدعاة للفخر ، وفى حثه على تأييده وتشجيعه فان هذا الأباء فى الحقيقة خاصة لاشد الشعوب البدوية معارضة للحضارة . وقد تأثر ابن خلدون فى ذلك بالبيئة التى عاش فيها وهى أقرب الى حياة البدو منها الى حياة الحضر . ومن الغريب أن تتغلب لديه فى تلك الحالة الذهنية البدوية على الذهنية الاسلامية فان المسلمين لم يعتبروا قط لا فى كتبهم الفقهية ولا فى حياتهم العملية أن الضريبة فرض مهين بل كانوا يرون فيها دائما وخصوصا فى القرون الثلاثة الاولى ما رآه الفرنسيون بعد الثورة أى أنها اشتراك فى المشروعات العامة . والدولة لا تعيش بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعاً عنها ، ولا تقام الفرائض بدونها ، هذا ومن الضرورى أن يقوم كل مسلم بقسطه من النفقات العامة كما يتمتع بقسطه من الرفاهية الوطنية والامن فى الداخل والخارج . وليس فى كلمة (الزكاة) التى تعبر عن تلك الضريبة فى القرآن والسنة وكتب الفقه — (كما تستعمل كلمة contribution فى الفرنسية مكان كلمة impôt) — مايهين أو يخدش بل ربما كان اختيارها لتحل محل كلمة مهينة هى (الاتاوة) التى كانت تستعمل فى الأمارات العربية الخاضعة للرومان والفرس فى الشأم والعراق . ومعنى الاولى هو « التطهير » وبذلك تصبح

« الضريبة » تعبيراً للصدقة التى تطهر المتصدق ومعنى الثانية « الجزية » . وقد فهم فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون هو ابو العلاء معنى اشتراك الافراد فى النفقات العامة فهما تاما فقال أن الملوك واعوانهم ليسوا فى الحقيقة الا عمالا يستخدمهم دافعو الضرائب (١)

وقد كان ابن خلدون بعيداً عن العهد الذى أزهر فيه الاسلام أزهارا حقيقياً حرا فى عهد خلفاء العرب ولم يستند فى استخراج استنتاجاته الا الى الحوادث التى كان باستطاعته أن يراقبها. وقد حكم على الماضى طبقا لقاعدته بالنظر الى الحاضر، وعاش فى عصر استبداد وطغيان فلاعجب أن يرى فى الضريبة أمرا مهينا ، وهو يقول انه متى رضيت القبيلة بدفع الضريبة أخذت عصبيتها فى الضعف وفقد أعضاؤها عاطفة استقلالهم وفقدت القبيلة الشعور بقوتها شيئاً فشيئاً وانتهت الى الاضمحلال والاندماج فى الدولة التى تغلبها على أمرها . فهل صحيح أن ذلك من الاسباب التى ادت الى أن فقدت عدة قبائل عربية فى المشرق والاندلس عصبيتها كما يقول ابن خلدون ؟ ذلك موضوع جدل شديد فقد رأينا قبائل عربية فى المشرق تحتفظ بكامل قوتها واستقلالها حتى القرن الرابع، واذا كانت هذه القبائل قد ذهب سلطانها فذلك لاسباب أخرى غير الضريبة نذكر منها بالاخص نفوذ بعض الامم الاجنبية التى اصطفاها خلفاء بغداد والتى قبضت على زمام السلطة فى انحاء الدولة كلها

(٢) قد تؤدى احدى الوسائل التى ذكرناها بالقبيلة الى سكنى المدينة أو الحقل ومن ثم الى الخضوع لحكومة منظمة أجنبية . فاذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه فان الاستعباد يهدم عصبيتها ويفقدها أهلية الدفاع ، ومن باب أولى يفقدها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة . ويضرب لنا ابن خلدون فى ذلك مثلا مفيدا جدا يوضح لنا فى الوقت ذاته حذقه فى شرح

(١) ظلموا الرعية واستجازوا كيدها [وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

القرآن ، ومحاولة تأويل النصوص طبقاً لمقاصده ورغبته فى التعميم بسرعة فائقة : يقول ابن خلدون أن بنى اسرائيل لم يستطيعوا اجابة دعوة موسى الى الذهاب لفتح الارض المقدسة ويذكر الآية المتعلقة بذلك « قالوا ياموسى أن فيها قوماً جبارين وأنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون» ويقول ابن خلدون كان ذلك لأن بنى اسرائيل شعروا أنهم فقدوا عصبيتهم وأنهم كانوا عاجزين بدونها عن محاولة الفتح فعاقبهم الله بالتيه فى قفار سيناء أربعين سنة . ثم يقول « ويظهر أن حكمة ذلك التيه مقصودة وهى فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ فى ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الاحكام والقهر ولا يسام بالمذلة فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب . ويظهر لك من ذلك أن الاربعين سنة أقل ما يأتى فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر »[1] فأما أن الله قد عاقب الاسرائليين بالتيه ليجدد منهم جيلا آخر فهذا مالم يذكر عنه القرآن شيئاً بل انا نميل الى الاعتقاد بأن الجيل لم يتجدد فى الحقيقة . وكذلك لا يكفى أن الله قد أضل الاسرائليين أربعين سنة فى الصحراء لنقرر مثل هذا القانون . بيد أنه من المحقق أن العصبية تنتفى من قبيلة احتملت أثقال العبودية زمنا طويلا

(٣) تفقد القبيلة التى تحل فى الارض الخصبة وتزرعها عصبيتها بمرور الزمن لما يغمرها من الرخاء وأسباب الترف ، هذا فضلا عن أن الزارع يميل دائما الى البقاء فى الارض التى يزرعها ويرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحتفظ بأرضه وأملاكه . وقد فقد الانباط الذين ليسوا فى الاصل الا قبيلة عربية بأسهم وأنسابهم لانهم لزموا الارض التى زرعوها فى العراق . وهذا هو السبب فى أن الخليفة عمر لم يرد قط أن يقسم الارض المفتوحة بين الجند لكى يحتفظ الجند دائما

(١) المقدمة ص ١١٩

بمزاياهم الحربية . ويقول ابن خلدون أن النبي (صلعم) دعا الله أن يبعد قومه عن الحرث [1] وليس ذلك لأن ابن خلدون يحتقر فلاحة الارض أو يزعم أن النبي والخلفاء كانوا يحتقرونها فهو يكتفي بأن يقرر انها تضعف العصبية والبأس الحربي الذي يقول أنه أساس الدولة المتين ، هذا فضلا عن أن الزارع مرغم على اداء الضريبة [2]

— ٤ —

الى هنا رأينا أن العصبية خاصة جوهرية للقبيلة البدوية وأنها في الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها . بيد انها لا تكفي وحدها لان تدفع القبيلة الى نهاية تطورها الطبيعي اذ لا بد من صفة أخرى هي شرط ثانوي ولكنه ضروري لتصل القبيلة الى الملك . وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون «كشخص مقطوع الاعضاء» [3] تلك الصفة هي الفضيلة (الخلال) التي يرى ابن خلدون انها ضرورية لمن يطمح الى نيل الملك . وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده فابن خلدون يتكلم عن الخلال المختلفة للبدو لا كوقائع يقررها بل كشروط ضرورية لبقاء القبيلة وتقدمها ، ولكنه لا يفرق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة وليست الفضيلة التي يقول بانها شرط من شروط الملك الا عبارة عن الصفات التي ذكرتها كتب الاخلاق . فيجب على من يطمح الى الملك أن يكون عادلا جوادا يجل العلماء وأساطين الدين . ونلاحظ أن ابن خلدون يتمسك كثيراً بضرورة هذه الصفات ، وربما كانت هنالك علاقة بين هذا التمسك وبين ما تبيناه في خلقه من السخط وعدم الرضى

ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ اكثر من شكلين سياسيين هما نظام القبيلة ونظام المَلَكية المطلقة ولم يصل كما وصل مونتسكيو الى أن يميز الخلال المختلفة

(١) و (٢) المقدمة ص ١١٩
(٣) المقدمة ص ١٢٠

التى تلزم الحكومات المختلفة . ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضا فى ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أومن النظر الفلسفى فيقول ان الملك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية ، وانها تنشأ مما يميز الرجل من الحيوان ، وان ما يميز الرجل هو روحه الذى تدفعه طبيعته نحو الخير . اذاً فالواجب أن يكون الملك مرآة مخلصة تعكس صفات الروح الفاضل للانسان

كذلك يقول ان الملك هو خليفة الله فى أرضه وإن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه و يسير بالناس بعدله الى حياة يستحقون معها سعادة الآخرة ، فيجب اذاً أن يتصف هذا الرجل بجميع الخلال اللازمة لتأدية تلك المهمة

وقد يحملنا هذا الرأى الاخير، اذا فسرناه تفسيراً حرفياً ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن « بالحق الالهى » (droit divin) ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الالهى على نحو ما فهمه بوسويه مثلا . فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله فى أرضه ، وليس ثمة من أسر او أشخاص يصطفيهم الله . ويجب على المسلمين دائما أن يتبعوا الاوامر المنزلة ، وهذه الاوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم ، فاذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعاً طريق الخير . فاذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه . تلك هى النظرية الاسلامية التى لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو يعدلها . فالانسان اذاً ليس خليفة الله الا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالانسانية الى السعادة التى وعد الله بها

— ٥ —

ينتج منطقياً من كل ما تقدم أن شعوب البادية التى حافظت على عصبيتها وجميع فضائلها البدوية هى أقدر الشعوب على الفتوحات ، والفتوحات الكبيرة .

وهذه النتيجة هى التى أراد ابن خلدون أن يصل اليها ، ولاسيما اذا ذكرنا أن غايته الجوهرية هى فهم التاريخ الاسلامى . والواقع أننا بدون العصبية التى تدعمها خلال الصحراء والدين من جهة ، ودون الضعف الذى ساد الحضارتين الرومية والفارسية من جهة أخرى لا نستطيع أن نفهم كيف فتح عرب مضر معظم العالم الرومانى فى نحو أربعين سنة فقط . وهذا هو نفس التعليل الذى يقدمه مونتسكيو حينما يحاول أن يشرح اخضاع العرب للدولة البيزنطية « فبينما كانت الحضارة تعصف ببأس البيزنطيين والفرس وتثير بينهم الخلافات السياسية والدينية اذا بالعرب قد شعروا ، وهم فقراء وفى ذروة البأس ، بحاجة كبيرة الى نبذ حياة القفار الخشنة الضيقة ، ولم يك ينقصهم لتحقيق ذلك سوى مرشد يرشدهم تبعاً لمبدأ سام مقدس وغاية موحدة ، وقد أمدهم الاسلام بذلك المرشد . وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر — التى حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتى رواها ابن خلدون — كيف استطاع الخلفاء أن يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب الى فتح العالم : « ان الحجاز ليس لكم بدار الا على النجعة ولا يقوى أهله الا بذلك ، أين القراء المهاجرون عن موعد الله ، سيروا فى الارض التى وعدكم الله فى الكتاب أن يورثكموها فقال : ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » (١)

واذ قد انتهى ابن خلدون من شرح تطور القبيلة حتى قيام الدولة فقد بقى عليه أن يشرح تطور هذه الدولة نفسها ، وهذا هو موضوع القسم الثالث من المقدمة

ويشعر القارئ اذا ما انتهى من قراءة القسم الثانى بأن ابن خلدون لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول الدول كلها ، ذلك لان معظم مبادئه لا تطبق حقيقة الا على الدولة العربية والدول البربرية فى أفريقيا الشمالية فهنا لك يمكن أن تقرر بأوضح السبل تأثير تلك العصبية

---

(١) المقدمة ص ١٢٢

المؤسسة على روابط النسب التي يبالغ ابن خلدون فى تقدير أهميتها ويكثر من ذكرها . بيد أنه توجد أمم عديدة استطال سلطانها أكثر مما لبثته دولة العرب ، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الاعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضل عاطفة أوسع نطاقا وهى الدعامة الحقيقية للروح الوطنية . لم يلفت ما كان لتلك الامم من المقاومة المنيعة اهتمام ابن خلدون . وكل ما يقدمه هو توارث الاسرات الحاكمة لا الامة ذاتها التي تبقى برغم التقلبات الخارجية وبفضل هذه الروح الوطنية مجموعة مختلطة من التركات المادية والادبية تتوارث منذ العصور الغابرة . فاذا كان قد تولى عرش مصر منذ الفتح الاسلامى الى عهد ابن خلدون ثمانى أسر مثلا فان الامة المصرية بقيت دائما كما هى بلا تغيير حافظة لاصلها الذى احتفظت به دائما برغم تغيير حكوماتها المتوالية . وفارس التي عصف بها فتح الاسكندر وسيادة خلفائه وكذلك فتح العرب وغزوات التتار لازالت فارسا لم تتغير ، وليس تغير الاسر أو الملوك بالنسبة لبعض الامم الا تغيراً سطحياً يشبه الزبد الذى يعلو ماء البحر كما يقول الشاعر العربى أبو العلاء

وبعد فهل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل دولة ؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ يجيبنا التاريخ سلباً . وهل حقيقة أن الاسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان وفى كل مكان وانها ستبقى كذلك ؟ تلك مسألة ربما أدى تقدم التاريخ والاجتماع الى حلها يوما ما

ومن الغريب أن كرامر لا ينقد مذهب ابن خلدون هذا بل يقره بصفة عامة ، ويحاول فوق ذلك أن يطبقه على المجتمعات الاوربية المختلفة . وقد نتبين فى الفقرة التي يطبقه فيها على تاريخ المانيا وفرنسا (١) تلك العقلية الالمانية

(١) كرامر — ابن خلدون وتاريخه فى حضارة الدول الاسلامية ص ٢٥

التى تحاول دائما أن تستفيد من كل ما قد يشيد عزتها القومية . فيقول كرامر إن فرنسا التى استعبدها الرومان فقدت عزتها وعصبيتها . أما المانيا التى لم تغلب قط فقد حافظت عليها ، وان ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وانها انما يتمتع بها الالمان . وليس علينا أن نبين خطأ ذلك الرأى ان كانت ثمة ضرورة لبيان ذلك . على أنه يقدم لنا مثلا على الطريقة التى فهم بها ابن خلدون كثير من ناقديه فقد بهرتهم طرافته الى حد أن اعتقدوا أنهم انما ينقدون فيه فيلسوفاً حديثاً

— ٦ — ابن خلدون والعرب

يتدرج ابن خلدون من بحثه العميق عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله الى الحكم على الامة العربية تبعاً لمنهجه . وقد انتهى الى أن أصدر حكمه على العرب . واذا كان يعترف لهم ببعض المزايا فليس ذلك الا اعتباراً للدين لان الاسلام عربى فى جوهره

وقد غمط العرب حقهم وشدد النكير عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون بزمن طويل ، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما ينكره عليهم صوغا منظما . واذا أردنا أن نصل الى منشأ ذلك التعسف بحق العرب وجب علينا أن نرجع الى القرون الاولى من الهجرة وان نبحث عنه فى تلك الامة الفارسية التى أخضعها العرب ، هذه الامة لم تدخر وسعا فى الانتقام لنفسها من ذلك العدوان سواءا كان ذلك الانتقام بتشويه المبادىء السياسية والدينية أم بالدعوة الى احتقار الآداب وتسفيه السنة ، حتى لقد جرؤ فى القرن الثانى فارسى مستعرب على أن يلقى أمام الخليفة هشام بن عبد الملك قصيدة من نظمه نادى فيها بتفوق الفرس على العرب ، ويروى أن الخليفة اشتد غيظه لذلك فأمر بالقاء الرجل فى حوض كان بالقرب منه . ونحن نعرف أن القضية الفارسية انتصرت نهائيا بنهوض بنى العباس ، وصار العرب

شيئاً فشيئاً موضع الاحتقار حتى من الخلفاء أنفسهم وأُقصوا عن السلطة المدنية والحربية حتى أن الجيش فى عهد الخليفة المأمون لم يكن به جندى عربى واحد . وتأسست فى عهد تلك الاسرة (العباسيين) . مدرسة جديدة تعرف « بالشعوبية » كانت تدعو جهراً الى احتقار أمة النبى وخلفائه وتتغنى بمجد الفرس فى قصائد تنظم بالعربية بلغ من شدة لهجتها أن أمر الخليفة هارون الرشيد بسجن أحد ناظميها وهو الشاعر أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٠ م) . وكتب ابو عبيدة الفارسى (٧٢٨ — ٨٢٥ م) الذى صرف حياته فى درس النحو العربى حتى اعتبر من مؤسسيه كتاباً عدد فيه مثالب العرب قبل الاسلام وبعده

ثم جاءت الفلسفة اليونانية التى ترجمت فى عهد العباسيين فاقصت بعض الاذهان عن ذلك الشعب العربى الذى كان يعيش قبل الاسلام فى جهل مطبق فكان المأمون وهو ابن جارية فارسية ينصر الفرس جهرا . ولئن أراد أن تنتقل الخلافة من أسرته العباسية الى العلويين أبناء فاطمة فان ذلك لم يكن بتأثير عاطفة دينية بل كان بتأثير تلك القومية الفارسية التى كانت تُؤثر العلويين على غيرهم . وليست الحرب الاهلية التى وقعت بين المأمون وأخيه الامين الا صفحة من تاريخ الخصومة بين الفرس والعرب . وقد كانت محاولة المعتصم اخى المأمون أن يستعين عقب وفاة أخيه بالترك على وضع حد للخصومة المستمرة بين الامتين من دواعى تحقير العرب وتجريدهم نهائيا من كل هيبة وسمعة . وعبثا حاول الخلفاء الذين تولوا بعده وكذلك العرب أنفسهم أن يستعيدوا هيبتهم . صدر الحكم فاضطر العرب أن ينقبضوا عن العراق الى الشام أولا ، ومن ثم الى بلاد العرب حيث عادوا الى حياتهم البدوية السالفة . ومنذ القرن الرابع اجهزت غزوات الترك والحروب الصليبية ثم غزوات التتار على عظمة العرب حتى انهم فى عصر ابن خلدون قلما كانوا يمثلون فى شؤون المسلمين السياسية . وكانوا حينئذ يئنون فى اسبانيا من

جور نصارى الاسبان . فليس غريبا اذاً ان يزدريهم ابن خلدون ولا سيما انه عاش فى ظل الاسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا أفريقية الشمالية فى القرن الخامس

٣ — ينعى ابن خلدون على العرب ، بادىء بدء ، عجزهم التام عن التغلب الا على البسائط (١) وطبيعى ان يستند الى تغلب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل افريقية الشمالية ، بيد انه نسى ان العرب قد فتحوا أيضا فارس واستقروا هناك اكثر من قرنين

٤ — يقول بعد ذلك ان العرب لا يتغلبون على قطر الا اصابه الخراب المطلق (٢) فهم يهدمون الصروح ليأخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئا منها ، ويغتصبون بالقوة املاك المغلوبين ، فهم شعب من الناهبين والاشقياء . ولم يقدم ابن خلدون تأييداً لذلك الرأى سوى مثل واحد هو تخريب افريقية الشمالية فى القرن الخامس ، بيد انه من المدهش ألا يحاول ان يفهم طبيعة ذلك الحادث التاريخى ، فلئن خرب العرب افريقية فان ذلك لم يكن الا تنفيذا لامر خليفة مصر الفاطمى الذى اراد ان ينتقم من اسرة بربرية كانت خاضعة له من قبل ثم غدت خصما له . ثم من هم العرب الذين فعلوا ذلك ؟ هم بدو اعراب لم يتلقوا تربية ولا نظاما . ومن الغريب ان ينسى ابن خلدون ان فتوحات العرب فى فارس والشام واسبانيا بل افريقية لم تؤد الى خراب هذه البلاد ، ولو كان عادلا حقا لفحص الاوامر التى اصدرها الخلفاء الى الجيوش الظافرة وهى اوامر تقضى بمعاملة المغلوبين أحسن معاملة واكرمها ، وكان حقا عليه ألا ينسى المعاهدة التى عقدها الخليفة عمر بنفسه مع اهل بيت المقدس .

٥ — ثم يقول ابن خلدون : ان العرب ليسوا اهلا لتأسيس الدولة الا من طريق أثر

---

(١) و (٢) المقدمة ص ١٢٥

دينى قوى[١] والواقع ان فكرة او غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحماسة فى العرب وتمدهم بذلك الطموح الجميل الى الحضارة، بيد ان ابن خلدون يهمل الكلام هنا على حضارة العرب اليمنيين الاقدمين التى كثيرا ما يذكرها بالاعجاب

وأخيراً يقول ابن خلدون ان العرب يجهلون سياسة الملك[٢] ومن الصعب أن نناقش رأيا كهذا لاننا لا ندرى ماذا يعنى ابن خلدون «بسياسة الملك». وليس لنا أن ندخل هنا فى تفاصيل الاصلاحات القيمة التى استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والامويين وبنى العباس. على أنه من المحقق أن العرب من بين جميع الامم التى قبضت على ناصية الحكم فى الدولة الاسلامية فى العصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها، وأمهر من عرف أن يهيئ لشعوبها أسباب التقدم العقلى والمادى. وليس لنا الا أن نقارن النتائج التى ترتبت على حكم الترك والعرب فى بلاد المشرق حتى نقرر أن العرب ما فعلوا سوى أن شادوا وعمروا، وأن الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخربوا

وليس هذا كل ما فى الامر، فان ابن خلدون يرى أن العرب يبالغون فى احتقار العلوم والفنون، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد فى القسم السادس حيث يتكلم على أرقى أشكال الحضارة. كذلك يقول ان معظم العلماء ينتمون الى الامة الفارسية[٣]. ومن الصعب جداً، كما لاحظ الاستاذ كازانوفا[٤]، أن نقرر حقيقة الاصل الجنسى للعلماء والفلاسفة المسلمين وذلك بسبب اختلاط الاجناس الناشئ عن «الموالاة» كما قدمنا، وكذلك عن المصاهرة. بيد أن الاستاذ كازانوفا قد أوضح الدور العظيم الذى قام به العرب الخلص وقامت به العبقرية العربية فى تلك الحضارة الاسلامية التى أزهرت ايما إزهار. ثم ألا يكفى ابن خلدون أن تلك القبائل

---

(١) المقدمة ص ١٢٦ (٢) المقدمة ص ١٢٧ (٣) المقدمة ص ٤٧٧

(٤) مقرر الكوليج دى فرانس — الدرس الافتتاحى فى ٢٦ ابريل ١٩٠٩

البدوية التى خرجت من القفار والتى كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متمدن قد وصلت الى أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم جداً من العالم الرومانى الفارسى القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل بل وربما بشىء من شكر الصنيعة ؟

واذا كان ابن خلدون لم يفهم بأحسن مما فهم أن الحضارة التى تمتع بها هى من صنع العرب ، فلا ريب أن ذلك لان المذهب الذى يدرس به التاريخ ضيق جدا . واذا كان صحيحاً ما قرره نحو القبيلة التى تعتبر العصبية فى الواقع مرجعها الاساسى فانه يخطئ فيما اتبعه من تعميم تحكمى . وانا لنرتكب نفس الخطأ اذا أردنا أن نستعين على الأخص بالبساطة والخشونة اللتين اقترنتا بأخلاق الرومان . فى عصر الجمهورية الاولى لنشرح ما أدوا الى الحضارة فى عهد الامبراطورية . وانه ليوجد فى الحقيقة شبه كبير بين الرومان والعرب ، فقد أمدت البساطة والنشاط كليهما بوسائل الفتح وتأسيس الدول العظيمة . على أن ذلك الفتح ذاته قد غير من طبائعهما بما استحدثه من العناصر الجديدة فى حضارتيهما ، وكان المغلوبين من فرس وسريان فى العرب فى دائرة الحضارة ما كان من التأثير لليونان والشرقيين فى الرومان . وخطأ ابن خلدون الاكبر وكذلك خطأ غيره من الفلاسفة الذين غمطوا العرب حقهم هو أنهم لم يقدروا التأثير الذى قد تحدثه العلائق بين الامم المختلفة سواء كان ذلك فى الغالب أو المغلوب . ولئن لم يستطع العرب أن يؤلفوا من الفرس والترك وغيرهما من الامم المغلوبة شعبا واحدا فما ذلك الا لان هذه الشعوب كانت تحتفظ ببأس شديد وشخصية عظيمة . كذلك لم يستطع الرومان أن يفعلوا نحو ذلك باليونان والمصريين

والخلاصة أنه اذا كان مذهب ابن خلدون صادقا جدا فى شرح قسم من التاريخ الاسلامى فانه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ ، ولكن من ذا الذى يستطيع أن يفخر بأنه ظفر بوسيلة يشرح بها كل التاريخ ؟

الفصل السادس

الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر

السياسة

(١) ضرورة مبدأ دينى أو سياسى لتأسيس الدولة (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتدى عليها ليمكن تأسيس دولة جديدة (٣) النضال بين الارستوقراطية والاوتوقراطية (حكم الفرد) (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة

قلنا فى الفصل الثالث أن طرافة ابن خلدون تعظم جداً حينما يتكلم فى المسائل السياسية، ورأينا أنه ينفرد بالفضل فى فصل السياسة من الاخلاق والكلام والفقه بعد ان كانت الى عهده ممتزجة بها، وفى أنه جعل منها مادة معينة تصلح لأن تكون علماً. ولم يدرس ابن خلدون هذه المسائل لأجل أن يجعل منها بحثا مستقلا ولكن لانها تكوّن جزءاً من البحث الاجتماعى الذى أراد معالجته. بيد أنه بالرغم من تلك النية وبالرغم من أن ذلك البحث السياسى يرتبط فى الحقيقة ارتباطا شديداً بمجموعة فلسفته الاجتماعية فانه قد توسع فيه توسعاً كبيرا وشرحه شرحا شافيا بحيث يمكن اعتبار القسم الثالث من مقدمته كتابا مستقلا. ففى هذا القسم يبحث فى كل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالحكومة، وعوامل تأسيسها، ومدى تقدمها وأسباب اضمحلالها وبوادره، وفيه يتفوق ابن خلدون على نفسه فى القسم الثانى فى استخدام التجربة التى يقدمها اليه تاريخ قرون ثمانية. ولئن تسربت الى تعليلاته بعض الاعتبارات الكلامية فليس ذلك لانه يقصد ارجاعها الى الكلام بل لأنه يريد التوفيق بينها و بين آراء المتكلمين أو لأن السياسة كانت عند المسلمين قسما من الكلام النظرى

ومع أن ذهن ابن خلدون شرقى محض فانه يدهشنا أن نرى من خلال آرائه الصائبة العميقة مشابهات يمكن معها أن نقربه بنوع ما من بعض الأذهان العظيمة فى العصور الغابرة والحديثة ، فمثلا تذكرنا بعض تأملاته بتأملات ارسطو ومكيافيلى ومونتسكيو .

ومن الضرورى لتحليل هذا الفصل أن نقسمه الى قسمين ولو أن ابن خلدون لم يفعل ذلك ، يتضمن أولهما النظريات العامة التى تطبق على كل حكومة ، ويتضمن الثانى النظريات الخاصة بالدول الاسلامية

تحفظ العصبية أو الفضيلة للقبيلة قوتها ، وتؤهلانها للقيام بالفتح . ولكن لأجل أن تخرج تلك الاهلية للفتح من القوة الى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل عامل ثالث ، ذلك العامل هو مبدأ دينى أو سياسى مهمته أن يحدد الغاية التى تجرى نحوها القوة التى نالتها القبيلة ، وأن يشحذ كذلك من تلك القوة وأن يسير بها نحو طريق أخرى فيحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة الى القبيلة نفسها

لم تكتسب القبائل البدوية قبل الاسلام قوة عظيمة ، ومع ذلك فقد كانت من التنافر والعداء بحيث يمزق بعضها بعضاً وذلك لتجردها من كل مثل دينى سام وكل غاية سياسية ، وكل تدفعها رغبة قاهرة فى النشاط فتعمل على مهاجمة جاراتها قال تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا »

قضى النبى (صلعم) حياته فى التوفيق بين هذه القبائل وفى أن يجعل منها عصبة تتضامن عناصرها فلم يمض الا القليل على وفاته حتى انقضت تلك القبائل على الشعوب المجاورة وشادت دولة شامخة

ويوجد حينما اضطرمت نار غزو أو ثورة تنتهى بعزل أسرة وإحلال أخرى مكانها مبدأ دينى أو سياسى هو الذى أثار هذه الحركة . كانت استعادة قريش

للسلطة الارستوقراطية سببا فى نشوب حروب أهلية رفعت بنى امية — وهى قبيلة كانت تتمتع قبل الاسلام بسلطان مطلق — الى رآسة الدولة فى القرن الاول من الهجرة . وكانت غاية الحروب الاهلية التى انتهت باسقاط تلك الدولة هى ان تعاد الى الفرس سلطتهم التى استلبها العرب ، وأن يعاد الملك الى بنى هاشم أسرة النبى التى كانت تنافس الامويين منذ الجاهليـة . ولم يكن الدين عاملا فى نشوب هذه الثورات وانما كانت أسبابها سياسية محضة

وليس ذلك العامل الدينى والسياسى ضرورياً لدفع الناس الى الغزو ولـكنه يؤيدهم فيما يخوضونه من المعارك ويساعدهم على السير بهذه المعارك الى أحسن غاية . ويلاحظ ابن خلدون أنه توجد علاقة متينة بين قوة ايمان الرؤساء واتباعهم من الجند ، وبين نتائج مشاريعهم . وترجع أسـباب معظم الهزائم التى أصابت كثيرا من الطامعين إما الى فتور فى ايمان قبـائلهم أو الى زوال العصبية من صفوف جندهم إن كانوا جندا مرتزقين

— ٢ —

بيد أن كل ما ذكر من شروط النجاح يتعلق بالامة الغالبة ، ولا يكفى لان يوضح تأسيس الدولة الجديدة التى يجب لقيامها توفر شروط أخرى لا تتوقف على القبيلة ولا تعنى سوى الامة المغلوبة لان ابن خلدون يرى أن الدولة الناهضة لا يمكن مطلقاً أن تقوم الا على انقاض دولة أخرى ذاهبة ، فيجب اذاً أن تكون الدولة الذاهبـة قابلة للقهر وأن يعتورها ضعف هو فى الواقع أمر محتوم يصيب بالضرورة كل دولة . وسنرى ما يميز هذا الضعف فيما بعد

ويرى ابن خلدون ، بادئ بدء ، أنه اذا كانت الدولة المعتدى عليها مؤلفة من شعوب مختلفة فانه ليس من الهين تأسيس دولة جديدة بواسطة الفتح فقـد فتح العرب الشام والعراق وفارس ومصر بأيسر مما فتحوا أفريقية الشمالية التى تسكنها منذ أقدم العصور قبائل بربرية شديدة التباين كثيرة الانقسام الى جماعات

صغيرة لكل منها عصبية متينة . وقد جعل هذا اخضاعها أمراً شاقاً ، فقد صرف المسلمون أكثر من قرن فى توحيد هذه البلاد بصفة قاطعة ثم أن حكومة الخلفاء لم تظفر قط بأن تفرض عليها سلطة مطلقة

وملاحظة ابن خلدون هذه صادقة جداً فان الرومان على ما بلغوا من الحذق فى فن الحرب والاستعمار ابثوا فى نضال دائم مع شعوب أفريقية الشمالية حيث كانت تضطرم نار الثورات بلا انقطاع . ولم يظفر الترك العثمانيون الذين استطاعوا أن يتغلبوا على قسم عظيم من ساحل البحر الابيض داخل البلاد الا بسلطة اسمية ، بل ان الفرنسيين أنفسهم قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات فادحة فى مراكش فى سبيل بسط حضارتهم عليها [١] ولم يستطع الرومان ولا الاسلام أن يلطفا من أخلاق هذه القبائل أو أن يروضاها على الحياة المنظمة للشعوب المتمدينة ، ولكن الحضارة الحديثة مع ما لديها من وسائل أقوى وأنفذ قد تصل الى تلك الغاية يوماً ما

وثانياً اذا كانت الدولة متينة الاساس فان الشعب الغالب يلاقى فى سبيل اخضاعها عقبات خطيرة و يجب أن يبذل جهودا كبيرة ، وذلك لسببين : الاول أن الدولة المعتدى عليها يكون لديها قوات تستطيع حمايتها وليس من السهل اخضاع هذه القوات لاول وهلة فالعباسيون مثلا لم يستطيعوا قهر الامويين الا بعد صراع طويل ، وصرف الفاطميون نيفا وخمسين سنة ليتغلبوا نهائياً على العباسيين فى شمال أفريقية ومصر . هذا وعلى فرض تطرق الضعف الى دولة ما فانها تكون قد جعلت لنفسها فوق رعاياها نوعا من السلطة المعنوية تحتم عليهم تأييدها والدفاع عنها ، وقد تكون هذه السلطة كافية لاعتراض المهاجمين بمقاومة خطيرة ، فمن

---

(١) ويمكننا ان نذكر بهذه المناسبة ما أصاب الاسبان فى منطقة الريف من النكبات المتوالية والهزائم الفادحة ، وما يشعر الفرنسيون به من حرج الموقف وخطورة المصاعب فى سبيل تأييد سلطتهم فى المناطق الداخلية مما صرح به الماريشال ليوتي أخيرا وكان موضوعا لمناقشات حادة فى مجلس النواب الفرنسي (المعرب)

الواجب فى تلك الحالة أن يقترن بتكرار الهجوم أسباب داخلية تنتهى حتما ببلوغ الغاية فى اسقاط الدولة

وليست تلك الملاحظة أقل صدقا من الملاحظة السالفة، وفى وسعنا أن نطبقها على التاريخ الاسلامى بل على التاريخ الرومانى. كم صرف البربر من الزمن فى فتح الدولة الرومانية؟ كانت قبائلهم تطمح الى ذلك الفتح منذ عصر أوغسطوس وقد هزموا مرارا اذ كان للدولة فى العصور الاولى من القوة ما تذود به عن نفسها وما تهاجم به، ولان الروح الرومانية كانت بعيدة الاثر فى نفوس رعايا الدولة كلها حتى أنهم كانوا يتطوعون جميعاً لتأييد قضيتها، وقد فازوا طويلا بحمايتها بالرغم من الضعف الواضح الذى دهم القياصرة وجيوشهم. واذا كانت قد خضعت فى النهاية فذلك لان عملا بطيئاً اختمر فى أذهان رعاياها الذين نقموا منها بالتدريج لما كانت تتبعه فى معاملتهم من الجور فنبذوا قضية زهدوا فى الدفاع عنها. ولنفس السبب استطاع المسلمون أن يقاوموا الصليبيين بالرغم مما دهاهم من ويلات الحروب الاهلية. ولكن غدت بمرور الزمن كل مقاومة مستحيلة واستطاع التتار بسهولة أن يهدموا سلطة الخلفاء وأن يستولوا على معظم دولتهم

يقول ابن خلدون أيضا انه مادامت عاصمة الدولة لم تسقط فان الدولة تقوم بدفاع يناسب دائما مالديها من القوة فاذا سقطت العاصمة تمت الهزيمة. فالدولة العباسية مثلا احتفظت بالسلطة عدة قرون بالرغم مما أصابها من غزوات عديدة حتى سقطت بغداد فى أيدى التتار فى القرن السابع (الهجرى) وانمحت آثار الخلافة من تلك الساعة. وعلى هذا النحو أيضا استمرت الحروب بلا انقطاع مدى ثمانية قرون بين المسلمين وقياصرة القسطنطينية لان عاصمة الدولة البيزنطية كانت تقاوم دائما فى حين أن فارس بأسرها سقطت فى أيدى العرب منذ استيلائهم على المدائن (عاصمة الفرس)

والواقع أنه فى العصور القديمة والمتوسطة كانت العاصمة حقيقة مركز حياة

الدولة بأسرها . ويعبر ابن خلدون عن ذلك بما يأتى « فان المركز (مركز الدولة) كالقلب الذى تنبث منه الروح . فاذا غلب وملك انهزمت جميع الاطراف »[١]

على أن تلك الملاحظة ليست عامة بقدر ما يرى ابن خلدون فان الشعور الوطنى اذا كان قوياً فى دولة ما لا يقضى عليها سقوط العاصمة[٢] وان كان يضعضعها، ويعود الشعب المعتدى عليه آجلا أو عاجلا الى انتهاز الفرصة واستعادة المدينة المفتوحة ، فنحن نعرف أن سقوط القسطنطينية بين أيدى الصليبيين اللاتينيين لم يمنع الامة البيزنطية من أن تدافع وتناضل حتى استعادت عاصمتها . على أن تلك الملاحظة يكاد لا يمكن تطبيقها اليوم ، فليس صحيحاً أن العاصمة تبث الحياة فى مختلف انحاء الدولة بل قد يمكن القول بأن الحياة تتسرب الى العاصمة من هذه الانحاء وأن فيها تجتمع وتندمج كل قوى الاقاليم ، ولم يبق للعاصمة الحديثة من أهميتها الذاهبة سوى ضرب من الرآسة أو التفوق المعنوى ، وهو يؤثر بلا شك فى حياة الدولة الاجتماعية ، ولكن وجود الدولة السياسى لم يعد يتوقف بعد على العاصمة وحدها

٣ — الانتقال بين الارستقراطية والديموقراطية

متى ذللت القبيلة كل العقبات وشادت قوتها يمكن أن نعتبر أن دورها العملى فى مصير الدولة قد انتهى . لا تقف الحركة الاجتماعية بل هى مستمرة دائمة . ولكن ليس للقبيلة متى تحولت الى دولة الا أن تذعن لتلك الحركة بطريق ما . فهى الى ذلك الحين قد ارتفعت بالتدريج حتى وصلت الى ذروة مجدها ثم هى ستهبط بعدئذ شيئاً فشيئاً وذلك بلا ريب للاسباب الداخلية التى رفعتها الى الملك ، بيد أنه لا يجب عندئذ أن نبحث عن الاسباب الجوهرية لهذا الانحطاط فى القبيلة وحدها بل فى القبيلة وفى العلائق التى قامت بينها و بين الامة التى غلبتها فى مبدأ هذه الحياة الجديدة تشتد العصبية دائما وتصبح حكومة القبيلة

(١) المقدمة ص ١٣٥ (٢) المقدمة ص ٢٥٠ وما بعدها

البدوية ارستوقراطية بشكل ما فلا يتسنى للرئيس أن يستغنى عن مؤازرة أشهر أعضاء القبيلة، ويشاطره هؤلاء السلطة فى مبدأ الملك، ولكن السلطة تجتمع فى يد الرئيس شيئاً فشيئاً وتدفعه "عزة نفسه" الى أن ينفرد بها وحده، فيدعو ذلك الى التنافس بينه وبين الحزب الذى كان مواليا له وتنتهى تلك الخصومة دائما بانتصار الاوتوقراطية (سلطة الفرد) وخضوع الألى عضدوا الملك

تلك هى النظرية التى توسع فيها كثير من المؤرخين الحديثين ولا سيما فوستل دى كولانج. فى بدء نهضة كل مدينة توجد ارستوقراطية تحكم، ثم ينشب بعد ذلك صراع بين تلك الارستوقراطية وأقوى زعيم، ولكن دائرة تجارب ابن خلدون محدودة جدا فهو لم يستخدم الا تاريخ المشرق وبالأخص تاريخ المسلمين، وفيهما كانت الاوتوقراطية ظافرة دائما، فى حين أن الارستوقراطية المنهزمة قد فقدت قوتها فقدانا تاما، واشتد ساعد الاستبداد حتى وصل الى أسمى ذروة، ثم انهارت صروحه بعدئذ. أما فى الغرب فقد حدث ما يناقض ذلك ففى المدن اليونانية واللاتينية التى نعرف تاريخها جيدا كان النصر حليف الارستوقراطية، ثم غدت عرضة لتغييرات كانت موضوعاً لمباحث أفلاطون وأرسطو. على انه اذا كان هذا شأن المدن الصغيرة أفلم يتغلب الحكم المطلق نهائياً على الارستوقراطية الرومانية بتأسيس الامبراطورية؟ لم يعرف ابن خلدون قط شيئاً عن تلك المدن الصغيرة ذات التغييرات الخاصة والتى لاحظ فوستل دى كولانج انها تمثل حادثاً اجتماعياً خاصاً بالشعبين اليونانى واللاتينى

ومن الممكن بنوع ما أن نطبق نظرية ابن خلدون على الممالك الاوربية فى القرون الوسطى، اذ هى ليست فى الحقيقة الا مظهرا لتقدم الاوتوقراطية على الاشراف تقدما بذلت فى الواقع لنيله جهدا أشق بكثير مما بذلته فى المشرق وذلك بسبب اختلاف قوى الاحزاب التى كانت تعمل فى الحالتين

على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن نجعل منها قانونا للمجتمع

ويحمل ظفر الاوتوقراطية معه أول جرثومة للاضمحلال النهائي ، فالهاوية التى تفرق بين الملك المستبد و بين الحزب الارستوقراطى تضطره أن يلتجىء الى قوة أخرى تستطيع فى الوقت نفسه أن تحمى الدولة من هجمات الاعداء وان تقمع الثورات الداخلية . وليست هذه القوة هى التى تكونها رابطة الدم بل هى قوة الجند المرتزقة الذين هم فى الغالب موالى الطاغية وممتقوه . وهؤلاء تنقصهم الثقة بالنفس التى استطاعت القبيلة أن تصل بها الى ذلك الطور فلا ينصرون الملك الا اغتناما لعطائه والتماسا للسلطة والبذخ ، ويضطر الملك أن يغدق عليهم الاموال فيؤدى ذلك الى ازدياد الضرائب زيادة مطردة

وفوق ذلك يميل الملك وأسرته بطبيعة الامر الى أن ينبذوا تقشف الحياة البدوية شيئا فشيئا ، وان يتبعوا نوعا آخر من الحياة يغلب فيه عنصر الترف واللهو ، و يؤدى ذلك الترف الى اضعاف الدولة اضعافا مزدوجا فهو يثير اعصاب القابضين على أزمتها أى الملك و بطانته ، و يعودهم الفتور والتراخى ، و يقتضى ايضا زيادة النفقات زيادة كبيرة فيؤدى ذلك الى " زيادة الضرائب "

+ ثلاثة أسباب اذاً تؤدى الى ضعف الدولة : ضعف الحزب الارستوقراطى ، ومطالب الجند الاجانب (وهو نتيجة للسبب الاول) ثم الانغماس فى الترف

منذ تولت أسرة بنى العباس الملك بدأت مصارعة الحزب الذى رفعها اليه وهم الفرس فلم يدخر المنصور ثانى خلفائهم وسعا فى التخلص من زعماء اسرته وزعماء الحزب الفارسى . فاستدعى أبا مسلم الشهير الذى يرجع الفضل اليه فى تأسيس تلك الدولة الى قصره بطريق الحيلة واغتيل هنالك . وتاريخ المنصور مشحون بنضاله لعمه العباسى عبد الله بن على وابناء أعمامه العلويين ، وقد ظفر بالتخلص منهم جميعا غير انه لم يستطع أن يخضع الحزب الفارسى تماما فاستمر الصراع مع هذا الحزب حتى انتهى بانتصار الخليفة المعتصم . بيد أن ذلك

النصر لم يكن فى مصلحة الخلفاء اذ اضطروا الى الاستنجاد بالترك موالى المعتصم فاضاع أولئك الترك سلطة الخلفاء بجهلهم و بغضهم الاعمى للاسلام ، وحرصهم على المال والسلطة .

ذلك التاريخ هو أحد الامثلة التى ضربها ابن خلدون تأييداً لرأيه . وهو برهان صادق ، وكذلك شأن البراهين الاخرى التى يستقيها دائما من التاريخ الاسلامى . ولو عرف تفاصيل التاريخ الرومانى فى عهد الامبراطورية لا تخذ منها برهانا لرأيه ايضا . على اننا نكرر ونلاحظ هنا ان ذلك الرأى ليس صحيحا دائما فى كل الاحوال ، وأنه يشرح تاريخ الممالك المستبدة فى الشرق وتاريخ الامبراطورية الرومانية التى صارت فى النهاية نوعا من الملكية الشرقية ولكن لا علاقة له بالممالك الغربية فى العصور الحديثة

٤ —

يرتب ابن خلدون على تلك الاسباب الثلاثة لاضمحلال الدولة بعض القواعد العامة التى يمكن معها أن نشرح سقوط دولة من الدول

(١) توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذى أنشأها . فاذا دفع الطمع ذلك الحزب أن يدفع الغزو الى ما بعد الحد الذى يستطيعه ، أو اذا ضعف هذا الحزب بسبب الترف والحروب الداخلية ، فانه يصبح عاجزا عن حماية الاقليم المحتل وعندئذ يميل حكام الولايات القاصية الى أن يعلنوا استقلالهم . يفعلون ذلك اضراراً بالحكومة المركزية ، وهذه تزعجها الحروب الاهلية أو يعوقها بعد المسافة بينها و بين الخارجين فلا تستطيع قمع الثورة بتاتا أو دون مشقة فادحة . ويحدث أحيانا ان الارستوقراطية اذا اضطهدت فى العاصمة تفر الى أقصى اطراف الدولة حيث تؤسس ممالك تستطيع مناهضة العاصمة القديمة

بهذا يمكن أن يوضح انحلال الدولة العربية فقد كانت شاسعة الاطراف بحيث لم يك فى وسع الاسرة الحاكمة من بنى العباس أن تخضعها لسلطتها . وهذا

هو السبب فى انه منذ نشأتها فر بنو أمية بعد هزيمتهم فى المشرق الى اسبانيا وهنالك اسسوا دولة لبثت تناهض دولة الخلفاء . فلما قصر سلطانهم عن أن يتناول الحدود الشرقية استولت الاسرة السامانية على ما وراء النهر (التركستان) وكلما ازداد ضعف حكومة بغداد بسبب الترف ومطالب الجند استقل حكام الولايات بولاياتهم حتى لم يبق للخلفاء فى نهاية القرن الرابع الا مدينة بغداد وضواحيها

(٢) توجد دائما علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب لان غنى الحكومة منشؤه دخلها ، والدخل يختلف باختلاف مصادر الشعب ، ومادامت الضرائب مخففة تفرض بالعدل فان الشعب يجد لذة فى العمل فتزداد الثروة الاهلية وبذا يزداد دخل الحكومة

ولكن لما كان تسرب الترف الى البلاط والاسرة الحاكمة والجيش أمراً خطراً فان ازدياد الدخل لن ينتج سوى زيادة النفقات . عندئذ تشتد الحاجة الى المال شيئاً فشيئاً ، ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة . ويلاحظ ابن خلدون ان للضرائب عند المسلمين حدا لا يمكن تعديه شرعا . والواقع أن القرآن والسنة يحددان نسبة الضرائب على الثروة النقدية والاملاك العقارية وغيرها مما يمكن فرض الضرائب عليه ، فليس للحكومة اذا أن تحدد رقم الضريبة ، وكل بدعة تبتدعها فى ذلك تعتبر ظلماً . ويصبر الشعب على الاساءة ما استطاع أن يحتمل ازدياد النفقات ، ولكن الحاجة الى المال تشتد بلا انقطاع ، وتزداد الضرائب زيادة مستمرة ، فينتهى الامر اما الى أن يثور الشعب أو يقوم بعمله كارها ، فيترك زراعة الارض ومزاولة التجارة ويكون الملك بالضرورة أول من يشقى بهذه الحالة فاذا فرض ضرائب جديدة ازدادت الحالة سوءا ، ولا ينقذه أن يلزم الاقتصاد أو ان يأخذ به أسرته وجيشه لانه بذلك يعرض نفسه لاحتقار رعاياه ، فضلا عن انهم يشقون بذلك التقتير . والواقع ان الترف متى دخل دولة من الدول فانه يصبح لازما لهيبة الملك وهيبة الحكومة وللثروة العامة . والاقتصاد فى تلك الحالة يلحق ضررا بالتجارة

يلتجىء الملك اذاً الى وسائل اخرى فيتاجر لحساب نفسه . و يقول ابن خلدون انه من الخطر ألا ينجح . و يشعر التجار بانهم ليسوا أهلا لمنافسة الحكومة لانهم لا يملكون سلطانها ولا أموالها فينهزمون أمام الملك فيؤدى ذلك الى الخراب العام والى نقص جديد فى الدخل . هذا فضلا عن أن الاستياء العام يغير الرعية على الملك

وهذه الملاحظات شرح صادق واضح جدا لتاريخ معظم الدول الاسلامية .

ويتفق ابن خلدون فى تلك النقطة الاخيرة أيضاً مع مونتسكيو : « رأى تيوفيل سفينة شحنت ببضائع مملوكة لزوجته تيودورا فأمر باحراقها قائلا لها : انى ملك وأنت تجعلين منى ربانا لسفينة . كيف يكسب الفقراء قوتهم اذا نحن نافسناهم فى حرفتهم ؟ » وقد كان فى استطاعته أن يزيد « من يستطيع ردعنا اذا احتكرنا المشاريع ؟ من يفرض علينا القيام بتعهداتنا ؟ ان تلك التجارة التى نزاولها يطمح رجال الحاشية الى مزاولتها وسيكونون اكثر منا جشعا وتعسفا . والشعب واثق بعدلنا وليس واثقاً بثروتنا وكل ضرائب تسبب بؤسه أدلة قاطعة على بؤسنا »[1]

فلا تبقى أمام الملك عندئذ الا وسيلة جائرة هى أن يصادر أملاك موظفى الحكومة والاغنياء فيضيف بذلك الى شقائه سخط الشعب دون أن يظفر بدرء الشر ، وهكذا يعرض نفسه الى أن يصبح فريسة للثورات أو لأول عدو يهاجمه

ويوضح لنا الفصل الذى تكلم فيه ابن خلدون عن مصادرة الاملاك الى أى حد كانت أخلاق ملوك الشرق فاسدة منحطة . كان كثير من الاغنياء والموظفين أو الخاصة يخشون مصادرة أملاكهم فيحاولون اتقاء ذلك بالمهاجرة . ولكن ابن خلدون ينصحهم ويشدد فى النصح ألا يفعلوا ، لان عين الامير ساهرة دائما على رعاياه وخصوصاً على الاغنياء الذين يطمع فى ثروتهم فلا تفوته بادرة تنذر بالرحيل ، ثم هو يستبق مشاريع رعاياه فيأمر فى الحال بمصادرة

(١) مونتسكيو — « روح القوانين » Esprit des Lois — الكتاب الخامس عشر — الفصل التاسع عشر

ما يملكون . ولا تعوزه فى ذلك المعاذير الشرعية فمن بين حاشيته دائما فقهاء يتملقونه باختلاق هذه المعاذير . فاذا ظفر الاغنياء بانقاذ ثروتهم بالفرار فانهم يصبحون فريسة لجشع الملك الذى ينزلون بأرضه ، ويضرب ابن خلدون لذلك مثلين فى منتهى الغرابة : الاول أن قاضيا فى جبله ثار على سلطان طرابلس وهرب الى بغداد فقدم وزير السلطان لزيارته واذ علم أنه غنى سارع الى استلاب جميع ثروته بطريق الاقتراض والسرقة معا ، والثانى أن سلطانا من بنى حفص (وهو أبو يحيى زكريا بن احمد اللحيانى تاسع أو عاشر ملوك بنى حفص بافريقية) خاف تقوض ملكه فغادر بلاده الى مصر بعد أن حمل كل أموال الحكومة وباع كل الابنية العامة حتى المكاتب فاكرم ملك مصر وفادته ولم يزل يستخلص أمواله بالتعريض شيئاً فشيئاً الى أن حصل عليها ولم يبق للامير الحفصى معاش الا فى جرايته التى فرضتها له الحكومة المصرية [١]

ويذكر لنا ابن خلدون أن جور ملوك تلك العصور كان بالغاً منتهى الشدة حتى أن الانسان ليتساءل كيف استطاعت مدن المشرق الكبيرة أن تصبر على كل هذه المظالم وأن تتقى الخراب المطلق . يقدم ابن خلدون ذلك الاعتراض ثم يحاول أن يجيب عنه بتقرير قاعدة عامة فيقول : « ولا تنظر فى ذلك الى أن الاعتداء قد يوجد بالامصار العظيمة من الدول التى بها ولم يقع فيها خراب . واعلم أن ذلك انما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر فاذا كان المصر كبيراً وعمرانه كثيرا وأحواله متسعة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا لان النقص انما يقع بالتدريج فاذا خفى بكثرة الاحوال واتساع الاعمال فى المصر لم يظهر اثره الا بعد حين » [٢]

(٣) توجد دائما علاقة بين الحكومة وعددها وبين كثرة السكان . ففى

(١) المقدمة ص ٢٣٨
(٢) المقدمة ص ٢٤٠

ظل حكومة تعضد التجارة والزراعة ولا تجرد رعيتها من ثمار أعمالهم بالسخرة وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواليد وتزدحم المدن والقرى بازدياد السكان وكذلك بنزوح الاجانب الذين تجتذبهم اليها رغبة التمتع برغد العيش

ولكن الازمة المالية تحل فى الوقت ذاته فتبدأ الحكومة فى تغيير سيرتها ، ولما كان اضمحلال الاسرة الحاكمة واختلال الحكومة دائماً أسرع من نقص السكان فانه حينما يدرك الانحطاط دولة ما تحدث على قول ابن خلدون مجاعات ووفيات تنزل بالناس فجأة فتسبب نكبات فادحة . ويكف المزارعون والتجار والعمال الذين تعودوا حياة الرغد عن العمل متى دهمهم ارتفاع الضرائب الى نسبة فاحشة فيحرمون أنفسهم أو يقتاتون بأغذية ضئيلة ضارة بالصحة ويتلو ذلك الموت جوعا والوباء

وقد قرر ابن خلدون هذه القاعدة بالاستناد الى حالة الشرق وبالاخص حالة المدن الكبيرة فانه منذ القرن الرابع لم تسلم بغداد ولا القاهرة من حين الى آخر من أن تدهمهما وتعصف بهما الاوبئة والمجاعات . وقد أصاب مصر فى القرن الخامس قحط هائل استطال أمده حتى أن الخليفة المستنصر حاول — وربما لاول مرة — أن يحالف قيصر القسطنطينية على خليفة بغداد بشرط أن يرسل القيصر الاقوات الى مصر . ولا نستطيع ، دون تألم حق ، أن نقرأ كتاباً كتبه سائح بغدادى زار مصر فى نهاية القرن السادس وقد ضعضعها جور الولاة وما اضطرتها اليه الحروب الصليبية من المغارم الفادحة . ويقص هذا الكاتب (وهو عبد اللطيف البغدادى) — مع الحزن العميق — أمورا هائلة منها أنه رأى مرارا اناساً يعاقبهم الحاكم لمطاردتهم الصبية والضعفاء بقصد أكل لحومهم

(٤) لعظمة الآثار وفخامة الملك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة وبدرجة حضارتها من جهة أخرى . وهذه قاعدة منطقية محضة يشرحها ابن خلدون

ليمكن أن نعين مبلغ حضارة ملك وثروته بواسطة الآثار التى تركها والقصص التى تروى عنه . فما دامت الدولة لم تعدل عن خشونة الحياة البدوية فانها لا تستطيع أن تشيد الصروح الضخمة وأن تقيم الحفلات الباهرة وأن تمنح الهبات الفخمة وهى لا تستطيع أن تفعل ذلك اذا ادركها الاضمحلال . فلا يتسنى لها اذاً أن تنافس جاراتها من الدول فى تشييد الآثار والظهور بمظهر الابهة والبذخ الا اذا كانت فى عنفوان قوتها متمتعة بكل مصادرها وكامل عظمتها . تفعل ذلك وهو ليس الا نتيجة طبيعية لرغدها لكى تبهر الشعب ولتسمو هيبتها . ويصل الحكم منتهى الفخامة (بالاخص حينما تتغلب الاوتوقراطية على الارستوقراطية)

لم يشد الامويون من الآثار مثل ما شاده العباسيون . وقد لا تتعدى آثارهم ثلاثة مساجد فى دمشق والمدينة و بيت المقدس وبضعة قصور فى الشام . وقد كان خلفاؤهم يرغبون عن سكنى المدن لأنهم لبثوا دائما بدوا يعيشون فى خشونة وتقشف . ولم تتعد هباتهم الابل ومقادير من النقد . ويروى أن الحجاج حاكم العراق فى عهد بنى أمية أراد أن يولم وليمة فطلب من احد الفرس أن يصف له ما يتبع فى بلاده عادة فى اقامة الحفلات الكبيرة ، فلما وصف له الفارسى ما يقترن بذلك من البذخ والفخامة بهر الحجاج وأمر بأن تنحر الابل لتقام الوليمة طبقا لرسوم العرب البسيطة

وعلى النقيض من ذلك كان العباسيون فى بغداد والفاطميون فى القاهرة . نعرف كثيرا عن البذخ الذى أدخله الخلفاء الى قصورهم والعظمة التى اسبغوها على عواصمهم فلا حاجة بنا أن نعطف على ما يقصه ابن خلدون من ذلك . ونلاحظ فقط أن هذه القاعدة ليست أقل صدقا من سابقاتها وانها تطبق على الدول الاسلامية وغير الاسلامية . نعرف الكلمة الروائية التى قالها أوغسطوس « وجدت مدينة من الآجر وسأترك مدينة من الرخام » . أتمت أثينا آثارها البديعة فى القرن الخامس فاذا اعترض بانها كانت تتمتع عندئذ بالحكم الديموقراطى اجبنا بأن

الديموقراطية اليونانية القديمة لم تستطع ان تعمل قط دون نفوذ رجل ممتاز يتولى ادارة شؤونها بطريق ما . ولم يسم المؤرخون عبثا ذلك العصر (القرن الخامس) بعصر بركليز

ويلح ابن خلدون فى تحذير القارئ من ان يُحمل على تكذيب الاخبار المتعلقة ببذخ الخلفاء وسلاطين المشرق وهباتهم الخارقة التى قد تشبه القصص الخيالية أحيانا ، ويقول أنه لا يجب قط أن نحكم بفداحة هذه الهبات لما نشاهده من أحوال عصرنا بل يجب أن نقدر ما كان عليـه أولئك الملوك أنفسهم من العظمة والغنى . لما عاد الرحالة ابن بطوطة الى مراكش بعد رحلته الى الهند أخذ يروى أخباراً عجيبة لم يسمع قط بمثلها حتى انه اتهم باختلاق هذه الاخبار . قال ابن خلدون « وقد انكرت أخبار ذلك الرجل وفاوضت وزير السلطان فارس ابن وردار فى ذلك الشأن فقال لى اياك أن تستنكر مثل هـذا من احوال الدول فتكون كابن الوزير الناشىء فى السجن ، وذلك أن وزيرا اعتقله سلطانه ومكث فى السجن سنين ربى فيها ابنه فى ذلك المحبس فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذى يتغذى منه فقال له أبوه هذا لحم الغنم فقال وما الغنم فيصفها له أبوه فيقول يا أبت تراها مثل الفأر فينكر عليه ويقول اين الغنم من الفأر وكذا فى لحم الابل والبقر اذ لم يعاين فى محبسه من الحيوانات الا الفـأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفار . وهذا كثيرا ما يعترى الناس فى الاخبار كما يعتريهم الوسواس فى الزيادة عن قصد الاغراب »(١)

ويزعم ابن خلدون أنه حقق بعض هـذه القصص بواسـطة بعض قوائم للضرائب احصيت فى بغداد والقاهرة وكذلك فى افريقية الشمالية ، وانه وجدها تتفق مع الحقيقة تمام الاتفاق ، على أن الارقام التى يذكرها تجعلنا نشك فى أنه هو قد خدع وانه اعتمد على بعض احصاءات زيفت بعد وظنها رسمية

---

(١) المقدمة ص ١٥٢

(٥) يوجد دائما تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب . والعامل فى ذلك التأثير كما رأينا فى فصل سابق هو الاقتداء (التقليد) : تقضى طبيعة الاشياء أن يتشبه الشعب المغلوب بسادته وأن يعتنق كثيراً من عاداتهم . على أن الشعب الغالب من جانبه يقلد الشعب المغلوب أيضاً اذ يرى لديه من التقاليد والعادات ماهو أرقى مما اعتاده . يحدث أيضاً أنه حينما تشاد دعائم دولة جديدة يدب فى الأمة المغلوبة شبه إحياء وتجديد اذ يأخذ المغلوبون عن غالبيهم الأنشط والأقوى من العادات فيؤدى ذلك الى تجديد الجهود تجديداً يسبغ على الدولة ذلك البهاء الذى يمتاز به عصر عظمتها

بيد أنه اذا كان تأثير الغالب فى المغلوب بصفة عامة سليما منشطا فان الأمر بالعكس فيما يتعلق بتأثير المغلوب فى الغالب فان التقاليد التى يعتنقها الغالبون هى تلك التى أدت الى فناء الدولة التى سبقتهم وهم يحملون بالضرورة أن يقتفوا أثر عملها الهادم فيؤدى بهم الى نفس النتيجة عاجلا أو آجلا

وفى تلك الملاحظة كثيرمن الصدق ، ولكن ابن خلدون يبالغ فى أهميتها فلم يثبت أن الغالب يدفع المغلوب دائما الى عمل سليم مجدد . وليس من المحقق أيضاً أن كل المؤثرات التى تجىء من جانب المغلوب سيئة ضارة . نعم ان العرب قد بعثوا نوعاً من الحياة فى العالم الاسيوى والافريقى الذى كان قبلهم يرزخ تحت أثقال سلطة مستبدة شائنة ، وكذلك لم يتلق العرب الاوائل عن ذلك العالم الا السيئ من المؤثرات ، ولم يخترع العرب حضارتهم وانما ورثوا معظمها عن الحضارتين الفارسية والرومانية وعرفوهما بواسطة الشعوب المغلوبة ، فما أعظم ما تكون طرافة ابن خلدون لو أنه لم يقنع بأن يلاحظ المؤثرات التى تحدث دائما فى مجتمعين يمزجهما الفتح وقد رأى أهمية هذه المؤثرات فى تاريخ الحضارة بل فى تاريخ الافكار !

(٦) متى فقد الحزب الارستوقراطى السلطة وحل محله جيش أجنبى فى

الدفاع عن المملكة وعن الملك صارت الأسرة الملكية عرضة لاضطهاد الجند حتى تنتهى بفقد السلطة بتاتا وتصبح آلة فى يد زعيم الجيش . وليس لاولئك الجند الاجانب نفس العصبية ولا نفس المبادئ التى تكون للملك فيباهون بما يغدقه عليهم الملك من العطف والمنح مدفوعا بحاجته اليهم ويبدأون بازدراء الرعية ثم يزدرون الاسرة المالكة وينتهون بازدراء الملك نفسه . وتزداد سلطتهم بمرور الزمن ويعتقدون شيئاً فشيئاً أنهم سادة الدولة الحقيقيون فيخضعون الملك لارادتهم ، واذا خالفهم تخلصوا منه بالقتل أو الخلع ثم ولوا الزعيم الذى يختارون ليقتلوه أو يخلعوه فى فترة قصيرة . وعلى الجملة فان الملك يسحق الارستوقراطية واستبدالها بجيش المرتزقة يجرد الدولة من عصبيتها ويقضى عليها بالوقوع بين براثن الفوضى العسكرية

بهذا يمكن أن نفسر سقوط كل الدول الاسلامية التى حكمت فى العراق والشام ومصر بل فى أفريقية مع استثناء الدولة الاموية . وربما أمكن تطبيق هذه الملاحظة أيضاً على الدولة الرومانية اذا راعينا مع ذلك الظروف والخواص التى تفرق بين الدولتين ، فان الفوضى العسكرية دبت الى العالم الرومانى حينما اشتركت الجيوش فى انتخاب الامبراطور الذى كان ينتخب من بين الضباط ، وكانت الجيوش عند المسلمين تشترك فى اختيار الخلفاء والملوك ولكنها كانت تحذر دائما من أن تنحل القاب الملكية ورسومها لأحد الزعماء العسكريين بل كانت تبقى السلطة الاسمية للاسرة المالكة . وكانت الخلافة تبث نوعاً من الهيبة الدينية تحميها فى الظاهر على الاقل من طمع الجند . وهكذا تعاقبت الدول فى بغداد ومصر دون أن تحرم الخلافة أسرة من الأسر . ولم يعرف الشرق الاسلامى فى تسعة القرون الاولى للاسلام سوى ثلاث أسر تولت الخلافة : الامويين فى القرن الاول ثم العباسيين والفاطميين بعدئذ

(٧) يستخرج ابن خلدون من الملاحظة السابقة القاعدة الآتية : وهى أن

المتغلبين على السلطان لايشاركونه فى اللقب الخاص بالملك بل يقنعون بالقبض على زمام الحكم فى الواقع [1]

وقد نرى أن هذه القاعدة لا تطبق دائما فى التاريخ الاسلامى . واذا كان أوصياء الخلفاء القاصرين أو وزراؤهم لم يسمحوا لانفسهم بانتحال القاب سادتهم الدينية فليس ذلك لانهم كانوا يخشون عصبية الاسرة الحاكمة لانها فقدت تلك العصبية منذ القرن الرابع ، ولكن لانهم كانوا يحترمون الدين فقط . وقد كان معظمهم حسن الايمان ، راسخ العقيدة . وكان اولئك الأوصياء والوزراء تركا أو فرسا فى المشرق ، وبربرا فى مصر ، وكانت هذه الامم فى ذلك الحين تعرف بالأخص فضلا عن تمسكها بالدين بوهم روحى قوى يضطرها ألا تتعرض للتقاليد أى تعرض . واذا ذكرنا أن سواد المسلمين فى ذلك العصر كانوا يعتبرون من الايمان الاعتقاد بأن الخلافة حق خالص لقريش فهمنا كيف كان الأوصياء والوزراء يحجمون دائما عن اتخاذ سمة الخلافة

بيد أنه فى جميع الاحوال التى كان يحكم فيها ملك زمنى لا خليفة كان الطمع يغلب أولئك الأوصياء والوزراء فلا يحجمون متى سنحت الفرصة عن اغتصاب الملك . وفى تاريخ المماليك بمصر وكذلك تاريخ غيرهم من الأسر أدلة كافية على ذلك . فلما فقدت الخلافة بعد ذلك كل أهميتها الدينية فى نظر العامة اجترأ سليم سلطان الترك دون خشية ما أن يغتصب الخلافة العباسية فى مصر وأن يتخذ لقب الخليفة

(٨) متى بدأ اضمحلال الدولة فلا يقفه شىء [2] ومهما اتخذ الملك من التحوطات واجتهد فى اصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله . قد يستطيع أن يغير الظواهر وان يجدد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك الامدى لحظة لأن

---

(١) المقدمة ص ١٥٥

(٢) المقدمة ص ٢٤٥

الداء الذى يصيب الدولة قاتل . ويشبه ابن خلدون ذلك البهاء الكذب بأشعة المصباح الاخيرة التى تومض وميضا قويا يعقبه الانطفاء على الفور[1]

ولا يقف ابن خلدون عند شرح الجبر التاريخى بتلك الصفة ودفعه الى الحد الأقصى — وهو ما لم يعرفه الى عهده أحد من المؤرخين والفلاسفة المسلمين اذا استثنينا أبا العلاء — ، بل يزعم أنه يستطيع أن يعين عمر الدولة الطبيعى[2] وفى هذا يتعدى تماما حدود الامكان العلمى ، وتغلب عليه عادته فى التعميم السريع الذى يضمه الى جانب معاصريه ، ويحاول مثلهم أن يجد تأييد نظريته فى نصوص القرآن والسنة

وهو يرى أن الدولة لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال ، وللدولة عمر محدود ، وأدوار حياتها تشبه أدوار الحياة البشرية من طفولة وفتوة وغيرهما . ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يقرر أيضاً أن عمر الدولة مساو لعمر الافراد . واذا كان الاطباء والمنجمون قرروا أن عمر الانسان الطبيعى طبقاً للقرانات السماوية وتوازن العناصر الاربعة هو نحو مائة وعشرين سنة فان عمر الدولة الطبيعى لا يعدو ذلك الرقم . ويقسم ابن خلدون ذلك العمر الى ثلاثة أدوار تساوى كل منها جيلا ، ولم لا يزيد الجيل عن أربعين سنة ؟ ذلك لان القرآن ينص فى احدى آياته على أن متوسط سن الانسان هو أربعون سنة ، « حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة » ولما كان الله قد عاقب بنى اسرائيل بالتيه فى الصحراء أربعين سنة حتى يخلق منهم جيلا آخر فلا بد أن تكون هناك علاقة بين ذلك العدد وبين دور محدود من عمر الدولة

وقد أفضى التعليل الذى قرره ابن خلدون من أن حسب الاسرة لا يتعدى أربعة أجيال به الى أن يستنتج أن سلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال ، فالاول

---

(١) المقدمة ص ٢٤٦

(٢) المقدمة ص ١٤٢

يتغلب ويقيم دعائم السلطة ، والثانى يرث رفعة الاول ويقفو أثره غير أنه لا ينجو من أعراض الاضمحلال النهائى ، والثالث تنكبه هذه الاعراض وتعصف به ، وبه تفنى الدولة

ويسلم مؤلفنا بأن الدولة قد تسقط قبل بلوغ السن التى عينها أو بعدها . على أن ذلك ليس الا استثناء ذلك الى أنه توجد استثناءات بالنسبة للافراد أيضاً فقد عاش نوح ألف عام

ويوجد كثير من الصدق فيما يقوله ابن خلدون عن أعمار الدول بالنسبة للتاريخ الاسلامى فان معظم الاسر الحاكمة فى أفريقية وآسيا لم يطل حكمها عادة أكثر من قرن ، بل لم يصل اليه كثير منها ولكن منها من ظلت أكثر من قرنين . ويجب أن نعترف بأن رأى ابن خلدون هذا ليس الا تقريراً مجرداً للوقائع ولا يكفى لأن نرتب عليه قانوناً علمياً

وكل هذه الملاحظات تكون بحثاً لذيذاً جداً ولا تنقصها الطرافة بل ان كثيراً منها لا يتقيد بشرح التاريخ الاسلامى بل يتعداه ويجد مؤيداً لصدقه فى التاريخ الرومانى وفى تواريخ شعوب أخرى . وانه يدهشنا أن نرى ابن خلدون الذى عاش فى عصر انحطاط يقرر أحكاماً هذا مبلغها من الصحة ، بل انا لنتساءل كيف استطاع أن يصل الى مثل هذه المباحث العميقة التى ليست أقل صدقاً اذا ما طبقت على الممالك المستبدة من نظريات أرسطو فى تطبيقها على حكومات اليونان

ومع أن ابن خلدون يذكرنا بمكياڤيللى فى ملاحظته الدقيقة عن خلق ملوك المسلمين وسيرهم فانه يجب أن نعترف أنه يتفوق عليه من وجهين تفوقاً كبيراً : فابن خلدون يبذ مكياڤيللى فى ملاحظته وله آراء أوسع وأعم لا زال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه ، وثانياً لا يقف ابن خلدون عند ارشاد الملوك الى فن الحكم أو عند تقرير حالة المجتمع . ولئن أسدى النصح — وهو نادر — فانه يفعله عرضاً ، ولئن

قرر حالة عامة للمجتمع فذلك لكى يستفيد من تقريره ويستخدمه لغاية علمية محضة وهامة جداً

ويمكننا أن نقارن بدون مبالغة ابن خلدون بكورنو من بعض الوجوه فانا لا نستطيع أن نقرأ القسمين الثانى والثالث من مقدمته دون أن نتبين فيهما مشابهات كبيرة جدا بين الفيلسوف العربى فى القرن الرابع عشر والبحاثة الفرنسى فى القرن التاسع عشر : فمثلا يقرر ابن خلدون وجوب البحث عن أصل كل نظام حكومى فى نوع حياة الشعب الذى يضع أساسه ويقول كورنو : « إن نوع الحياة بدوياً كان أو حضريا ، قروياً كان أو مدنياً : هذا ما يميزها بالأخص (مشيرا الى الأنظمة السياسية) وأما الانتقال من نوع من الحياة الى نوع آخر فهو أنفذ سبب لما يصيبها من التقلبات »

واذا كان الاستاذ بوجليه قد لاحظ بحق فى مقالته : « علائق التاريخ والاجتماع فى نظر كورنو » [1] أن كورنو قد سبق زومِرمَينه فى أنه علق أهمية كبيرة على تحول القبيلة الى حالة اجتماعية فان لنا كل الحق أن نلاحظ أن ابن خلدون قد سبق كورنو الى ذلك اذ الشرح الفلسفى الذى بسطه كورنو من أن تقدم الدولة يؤدى حتما الى سقوطها يطابق شرح ابن خلدون كل المطابقة

واليك ما قاله كورنو : « ان الاغراق المحتوم فى سوء استعمال السلطة يدفع الناس الى طلب الحرية .. وتتضاءل الارستوقراطية وتتقارب حتى تنسى خدمات الاجداد فلا نسمع بعد الا برذائل الاحفاد أو بكبريائهم ، وعندئذ تهلك الارستوقراطية بتأثير سخط الشعب أو اضطهاد حاكم مستبد . يؤسس الابطال دولا فيهيئ خلفاؤهم الذين أفسدهم الملق وانغمسوا فى الملذات التى يحملها البذخ والسلطان أسباب الانحطاط والخراب ، ولا ينجو الشعب كما لا ينجو الرؤساء من ذلك القضاء المحتوم . يحرزون النصر بشجاعتهم وتقشفهم ثم تدفع بهم نتائج هذا

(١) مجلة ما وراء الطبيعة والاخلاق عدد مايو سنة ١٩٠٥

النصر الى الترف والفتور ، وتصبح القوة التى تسمو حينما تدعو الحاجة الى توحيد الجهود على عدو مشترك ، بفعل تلك الانتصارات ذاتها وبتأثير الكبرياء التى تفضى اليها هى ذلك العدو المشترك الذى تجتمع حوله كل الجهود ، ويحل الفتور مكان الحماسة التى تخوض بها أمة من الامم غمار المشروعات الممكنة ، وتستسلم لظروف جديدة تصير معها تلك المشروعات خيالية وهمية ، وتتكون دول كبيرة بأن تبتلع الواحدة منها بعد الاخرى ما حولها من الدول الصغيرة ، فاذا تم ذلك الاعتداء ابتدأ عامل جديد يعمل فى وجهة مناقضة : ذلك أن الاستياء من المركزية يفشو ، ويعقب مصائب الحروب الصغيرة المستمرة المتجددة وابل من السخط الناجم عن تعسف واستبداد فى الحكم أو جور فى الضرائب ، وتهبط نائرة الوطنية والروح الحربية ، وتقصر يد الرئيس عن رد الاعتداءات الخارجية وقمع الثورات الداخلية ، وتنفصل كتل كبيرة تتحلل شيئاً فشيئاً حتى يصل الانقسام الى نهايته ، ثم يعقب ذلك دور تكوين جديد » (١)

وليس كورنو أو ابن خلدون أول من شرح تطورات الدولة ونهايتها فقد حاول ذلك أفلاطون وأرسطو فى القرون الأولى للفكر البشرى . ولكننا نلاحظ مرة أخرى أنه لم يكن ثمة لافلاطون وأرسطو عن المجتمع البشرى آراء لها من بعد الاثر واتساع التعميم والصفة العلمية ما لآراء ابن خلدون

---

(١) كورنو — Traité, II

سوتنفد يانيني بشا وتنفذ   حمايتي ...

الفصل السابع

الخلافة

(١) أشكال الحكومة (٢) الحكومة الدينية: الخلافة (٣) شروط الخلافة (٤) وجود خليفتين فى وقت واحد (٥) تحول الخلافة الى الملك (٦) ولاية العهد (٧) مناصب الدولة

كان قسم المقدمة الذى يبحث فى الخلافة ومهماتها وفى الملك ورسومه فى مبدأ القرن التاسع عشر موضوع اهتمام شديد من المستشرقين الذين يدرسون تاريخ الانظمة الاسلامية. وربما كان مؤلف ابن خلدون هو الوحيد الذى تناول شرح هذه الانظمة بطريقة مسهبة واضحة منظمة ولا سيما اذا قورنت بما كتبه المؤرخون الآخرون. أما اليوم فلم تبق لذلك القسم تلك الاهمية التاريخية لان المثابرة فى أوربا ومصر على نشر كثير من المصادر التاريخية قلل من شأن المقدمة من تلك الوجهة، ولدينا الآن معظم المصادر التى رجع اليها ابن خلدون. على أن ظهور دائرة المعارف التاريخية (صبح الاعشى) للقلقشندى (المتوفى سنة ١٤١٨م) التى نشرتها دار الكتب المصرية قد أمد الباحثين بمادة تفوق فى غزارتها ودقتها مادة ابن خلدون، فالطرافة هنا من الوجهة التاريخية تنقص فيلسوفنا بتاتاً اذ أنه نقل قسما كبيراً من معلوماته عن الماوردى [1]

بيد أنه اذا لم تبق كبير أهمية لتلك الفصول باعتبارها مصدرا لتاريخ الانظمة

---

(١) من كتاب الاحكام السلطانية

فانها تحتفظ بكامل قيمتها بالنسبة الينا نحن الذين يدرسون بالأخص آراء المؤلف .

كان ابن خلدون أول مسلم استطاع أن يقرر آراء شخصية نزيهة ، آراء مدنية — ان صح التعبير — فى مسألة كانت تعتبر الى عهده دينية محضة . وفى الحق أنه يلجأ الى كل الحيل الممكنة ليتقى تأنيب الفقهاء ، ولكن متى فهمنا طريقته فى التفكير سهل علينا أن نتبين أن ما كتبه عن الخلافة هو تطبيق لمذهبه الاجتماعى عليها

— ١ —

أشكال الحكومة

قد رأينا أن الحكومة ظاهرة طبيعية للمجتمع ، وتجتمع قوتها بطبيعة الامر شيئاً فشيئاً فى رئيس واحد يصبح مستبداً ، وهذا فى رأى ابن خلدون هو أول شكل للحكومة ويسميه (الحكومة الطبيعية) . وخاصتها هى أنها ثمرة العواطف والغرائز الانسانية ، ولم تشترك فى تكوينها فلسفة بشرية ولا حكمة الهية ، ولكن نفس العواطف التى دفعت قوى المجتمع الى أن تتمثل فى رجل واحد تدفع أفراد هذا المجتمع الى أن يثوروا بالطاغية ، أولا لان الشعب كله يريد التخلص من نيره ، وثانياً لانه يوجد بين رعاياه أفراد يستطيعون منافسته

فيضطر الملك أخيرا أن يتبع نظاماً يقرره فلاسفة دولته وعظماؤها أو نظاماً يوحى به الله بواسطة الانبياء ، أو أن يقسم بالخضوع لذلك النظام فتصبح الحكومة دستورية عقلية ، مدنية أو دينية حسب الظروف

وهنا نلاحظ تأثير المجتمع الشرقى فى ابن خلدون فهو المجتمع الوحيد الذى عرفه . لم يتمخض ذلك المجتمع عن مثل ما تمخضت عنه المجتمعات اليونانية واللاتينية من الحركات الديموقراطية التى كانت تغير الحكومة القائمة بطريقة تختلف كثيرا عما فكر فيه ابن خلدون . وذلك هو السبب فى أن مؤلفنا لا يعرف الحكومة الجمهورية ديموقراطية كانت أو ارستوقراطية ، اللهم الا اذا استثنينا شكل حكومة أقيمت فى عدة فرص فى مدن مختلفة من أفريقية واسبانيا يعتبرها

ابن خلدون حكومة احتياطية أو نوعا من الحكم المؤقت . تنشأ هذه الحكومة فى مدينة تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً ، ففى مثل هـذه الحالة يتفاهم رؤساء اكبر اسرات فى المدينة ليديروا شؤونها ، فهى حكومة ارستوقراطية . بيد أنها لا تلبث طويلا لان مهمتها الحقيقية هى أن تحتفظ بالمدينة حتى تسقط فى يد متغلب ، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولى عليها وينفرد بالسلطة ، وعنـدئذ تصير تلك الدولة الجديدة خاضعة للقوانين التى يقررها ابن خلدون (١)

وعلى الجملة فان ابن خلدون لا يعرف حكومة عادية اخرى سوى الملكية . ولهذه أشكال ثلاثة : الطبيعى — وهو ينقلب حتما الى ملكية دستورية — والعقلى والدينى

— ٢ —

يرى ابن خلدون ان الحكومة الدينية هى خير حكومة اذ ما الغاية الطبيعية لحكومة ما ؟ أليست هى المصلحة العامة أو منفعة المجتمع ؟ يجب معرفة هذه المصلحة حتى يمكن السهر على صيانتهـا بطريقة فعالة ، وليس فى وسع الانسان أن يعرف ماهيتها معرفة جيدة اللهم الا ما يتعلق منها بهذه الحياة الدنيا . ولكن الحياة الدنيا يجب أن تتخذ وسيلة للوصول الى الحيـاة الاخرى . ومعرفة الحياة الاخرى أمر لا يستطيعه سوى الله والانبياء ، واذاً فالقوانين التى تصدر من عند الله هى خير ما يضمن سعادة الانسان فى الدنيا والآخرة قال تعالى : « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون »

ولكن كيف قامت الحكومة فى نفسها من حيث أنها ظاهرة اجتماعية مع غض النظر عن الاشكال المختلفة التى قد تتخذها فيما بعد ؟ ذلك مثار خلاف بين المتكلمين.

(١) المقدمة ص ١٢٨ و ١٠٩

يقول الفلاسفة والمعتزلة أن الحكومة ثمرة للتأمل والعقل البشرى ، ويقول السنيون أنها نتيجة أمر الهى

بيد أن ابن خلدون لا يسلم بكلا الرأيين ، ولا يسلم كذلك برأى الخوارج الذين كانوا يعتقدون على ما يقال[1] أن المجتمع يستطيع أن يستغنى عن الحكومة بشرط أن تكون له خلال كافية لقمع العدوان المتبادل . ويرى أن الحكومة نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع ، ويؤيد شرحه بحاجات الانسان الاقتصادية وحاجته للدفاع والحماية ، وأنها تكون عملا غريزيا اذا تجرد الانسان من العقل الذى يتدخل فى كل الامور ، ولكن العقل والدين لا يخلقان الحكومة بل يصلحانها ويغيرانها ويجعلانها صالحة لضمان خير المجتمع

على انه لا يترتب على كون الحكومة ليست من صنع الدين أنها ليست من صنع الله لان الانسان ليس الا من صنع الخالق ، ويجب ان تتجه كل غرائز الانسان وكل افكاره وكل أعماله نحو خالقه

ولم يشر القرآن ولا السنة — اذا استثنينا آراء الشيعة — باشارات واضحة الى موضوع الخلافة ، بل يروى ان النبى (صلعم) اثناء مرضه طلب الى عمر ما يكتب عليه ليمليه وصية يتقى بها المؤمنون كل حيرة فأبى عمر معتقدا أن النبى كان متأثرا من الحمى وان القرآن بكماله يجب ان يكفى لارشاد المسلمين . وليس لنا أن نبحث هنا فى قيمة هـذا الحديث فقد كذبه بعض العلماء ولكن صدقه معظمهم وكان ابن خلدون من المصدقين لان البخارى (٨١٠ — ٨٧٩ م) قد رواه

والمهم هو أن نقرر أن المسلمين عقب وفاة النبى (صلعم) وجدوا أنفسهم بلا قانون دستورى ، واضطرتهم طبيعة الامور أن يختاروا من تلقاء أنفسهم رئيسا لهم . وقد كثر الخلاف فى الرأى فى ذلك الحين فأدى الى الحرب الاهلية التى

(١) أميل الى الاعتقاد ان المتكلمين المسلمين لم يفهموا نظرية الخوارج تماما اذ نعلم انه حينما وجد مجتمع من الخوارج كانت توجد الخلافة دائما

نعرف جيدا أثرها فى العالم الاسلامى

واذ لم تكن ثمة نصوص واضحة يقرها المسلمون فقد كان لكل انسان أن يرى فى الخلافة رأيا يستمده من الدين ذاته، وان يعلنه بل يقاتل فى سبيل تأييده اذا لم يكن سواد المجتمع قد اعتنق رأيا آخر، اذ فى تلك الحالة لا يتسنى لامرئ أن يقاتل تأييدا لرأيه، وانما يستطيع أن يحتفظ به وان يدعو اليه. فمثلا حينما اختلف المهاجرون من قريش وانصار المدينة على اختيار الخليفة استطاع سعد بن عبادة أن يمتنع عن حضور البيعة للخليفتين الاولين وعن الصلاة العامة والحج العام دون أن يرميه أحد بالكفر (١)

وليس من موجب للدهشة اذ نرى ابن خلدون ككل السنيين يعتقد أن أصحاب النبي (صلعم) كانت لهم غايات شريفة بالرغم من اختلافهم فى الرأى فان هذه عقيدة تقررت بوضوح ولاشك فيها. اما الشيعة والمعتزلة الذين يرمون الصحابة كلهم أو بعضهم بسوء القصد فهم كما يقول ابن خلدون يحكمون على المسائل الدينية كما يحكم على غيرها. وابن خلدون راسخ الايمان فى احكامه على الخلفاء الراشدين والصحابة جميعاً

٣ — شروط الخلافة

يرى مؤلفنا كما يرى جميع المتكلمين أن الخلافة وكالة، فالخليفة يمثل النبى دائماً فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى امتياز على باقى المسلمين ولا أى اتصال بعالم الغيب، ولا يختاره الله، وكذلك لا يعينه النبى، بل ان اختياره واجب

---

(١) كان المهاجرون من قريش يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون فى قريش، واقترح الانصار اقامة نوع من «الديمقرا» (وهى الحكومة التى يقوم بالحكم فيها رجلان) يتولاها قرشى وانصارى. وقد فاز القرشيون لانهم استطاعوا أن يرووا حديثا عن النبى يؤيد رأيهم فأجمع الانصار على التسليم بذلك الا واحدا من زعمائهم هو سعد بن عبادة الذى استمر يدعو الى رأيه معتزما أن يجيء جيشا لتأييده. وقد غادر المدينة الى الشام الذى فتحه المسلمون وهنالك قتل غيلة. ويروى فى القصص ان الجن هم الذين قتلوه

على المؤمنين بشروط معينة لا تمكن مخالفتها

فيجب بادئ بدء أن يكون الخليفة عادلا اذ وظيفته هى ادارة الدولة بالعدل ، ويجب أن يكون عالما أى حسن الالمام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بمهنة الحكم واشهار الحروب وغيرهما ، وثالثاً أن يتوفر فيه ما يسميه ابن خلدون «بالكفاية» أى القوة المعنوية والمادية التى تحمل كافة الامة على احترامه وتجعله مقتدراً على تنفيذ أحكام الشريعة

اذا فقد الخليفة شرطا من هذه الشروط بعد تعيينه فهل للمسلمين حق عزله ؟ تختلف الآراء فى ذلك ، وليس ابن خلدون واضحا فى هـذا الموضوع ، ونحن نعتقد انا نستطيع أن نفهم منه أنه يريد دائما أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالعصبية فاذا كان الخليفة تؤيده عصبية قوية كافيـة لتأييده فى مركزه بالرغم من قصوره فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الاسرة الحاكمة بل يحسن الصبر والا أضاعت الامة حريتها

هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية

ثم هل يجب أن يكون الخليفة قرشياً ؟ أجمع المسلمون على توفر ذلك الشرط فى عهد الخلفاء الراشدين ، ولـكن الخوارج أثاروا جدلا حول ذلك ، وجاهروا بأن الخلافة يجب أن تكون لمن هو جدير بها مهما كان شخصه اذا اختاره المسلمون لها . وكان للخوارج خلفاء من العرب والفرس ولـكنهم كانوا أقلية صغيرة . وقد استطاع خلفاء بنى أمية وبنى العباس أن يسحقوا هذه الاقلية بالرغم من حماستها الدينية ومقاومتها العنيفة . ولما كان بنو أمية قد استأثروا بالسلطة بعد الخلفاء الراشدين ثم اقتسمها العباسيون والامويون فى أسبانيا والعلويون فى المشرق ومصر فان المسلمين كانوا يرون دائما أن الخلافة يجب ألا تخرج مطلقاً من قريش

ومع ذلك فقد أتى حين فقدت فيه قريش عصبيتهـا تماماً بتأثير استبداد

الشعوب الاجنبية . وقد استطاع بعض المتكلمين — ومن بينهم الباقلانى الذى عاش فى القرن الرابع — أن يجاهروا بأن الخليفة يمكن ألا يكون قرشياً بل يمكن ألا يكون عربياً . ولم ؟ لم تصلنا مباحثهم فى ذلك

ويرى ابن خلدون ذلك الرأى ويؤيده بمذهبه فى العصبية . والخلاصة على قوله هى أن الخلافة لم تفرض الا لتنفيذ أوامر الله والسهر على مصالح الكافة (١) ولتأدية هـذا الواجب يحتاج الخليفة الى انصار يؤيدونه ويطيعونه . واذا كان المسلمون المتقدمون قد خصوا قريشا بالخلافة فذلك لانها كانت أقوى القبائل وكان بوسعها أن تخضع العرب لصولتها وكذلك الامم المغلوبة ، وان الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخلافة امتيازاً يقصره على أسرة أو قبيلة . وقد جاء بالقرآن ، وصرح النبى والخلفاء الراشدون فى فرص عدة ، أن الاسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الامم والطوائف . ولئن وجب أن يكون للبعض امتيازات فى الآخرة فان استحقاقها ليس الا ثمرة التقوى والعبادة . وما دام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الامة الاسلامية فى سبيل الخير فيجب أن يترك للامة الخيار فى أن تعهد بتلك المهمة الى من يستطيع القيام بها

— ٤ —

يستند ابن خلدون الى نفس ذلك المذهب فى شرح مسألتين أخريين شغلتا فى كل العصور اذهان الكافة وكذلك اذهان المتكلمين والفقهاء

المسألة الاولى هى معرفة ما اذا كان يمكن وجود خليفتين فى وقت واحد يعترف كلاهما للآخر بالسلطة . وليس المقصود خليفتين يحكمان فى بلد واحد اذ تصبح المسألة جدلا كلاميا محضا ، بل المقصود خليفتان لكل منهما ملك مستقل . نعرف أن وحدة الدولة الاسلامية لم تلبث أكثر من قرن بل هى لم تنج خلال

---

(١) المقدمه ص ١٦٣

هذه الفترة من الثورات والحروب الاهلية . ومنذ النصف الاخير للقرن الثانى نهضت دولتان مسلمتان متنافستان فى وقت واحد ، احداهما فى المشرق والأخرى فى اسبانيا . وما بدأ القرن الثالث حتى انشقت عدة ولايات بالمشرق واعلنت استقلالها تحت حكم أسرات علوية

فهل كان كل اولئك الملوك الذين اتسموا بالخلافة يزاولون « امارتهم » بطريقة شرعية ؟ وهل يمكن حدوث مثل ذلك الانقسام فى المستقبل ؟ هذه هى نقطة البحث . يجيب السنيون — أو على الاقل معظمهم — بالنفى ، ويقولون ان الاسلام يجب ألا يكون سوى وطن واحد يدين لخليفة واحد ، وانه يجب اعتبار كل من يحاول أن يصدع من وحدة الاسلام باغياً ، ويجب على الشعب أن يساعد الخليفة على قمع ذلك البغى [1]

أما ابن خلدون فقد اختار أن يجيب بالايجاب . وهو يقول انه توجد علاقة بين قوة الدولة ومبلغ اتساع أملاكها . وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها ، والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها ، وأن تحسن تنظيم شؤونها ، ولم يرد الاسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها . واذ كان ملك العباسيين شاسعاً جداً تقصر سلطة خلفاء بغداد عن حمايته دعت الحاجة الى أن تقوم فى اسبانيا مملكة تدفع عنها عدوان الفرنج . كذلك عجزت الدولة العباسية بعد عن أن تدافع عن حدود الشأم العربية الرومية فدعت الحاجة الى قيام الدولة الحمدانية . ثم جاء وقت عجزت فيه حكومتا مصر وأفريقية عن تأييد سلطة العباسيين فى هذين البلدين وصار كلاهما عرضة لمخاطر الفوضى ولهجوم الفرنج من البحر ، فجاء قيام الدولة

---

(١) شرح ابن حزم بالتفصيل فى كتابه « الفصل والنحل » الذى كتبه بقرطبة فى القرن الخامس آراء المتكلمين ومباحثهم فى تلك المسألة

الفاطمية ليسد حاجة ماسة . فيجب على المسلمين اذاً أن يقبلوا الامور كما هى وإلا خاضوا غمار حروب داخلية لانهاية لها

— ٥ —

والمسألة الثانية هى تحول الخلافة الى ملك زمنى [1] . ويستمد ابن خلدون جوابه من مبدئه دائماً فهو يقول ان الخلافة بطبيعتها نظام دينى يجب لاجل تأييده أن يكون للدين فى النفوس كلها تأثير كاف لان يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة . على أنه من المحتوم ألا يكون للدين دائماً ذلك التـأثير ، اذ متى انتهى زمن الرسالة وتغيرت سذاجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما فقده . وعندئذ تقضى الضرورة بوجود ملك قادر أن يقمع الشر بعقوبات تنـاسب درجاته . يقول ابن خلدون والخلاصة أن جميع الحروب الاهلية التى انتهت باقامة ملك الامويين والعباسيين ليست الا صراعاً بين الدين والعواطف النقية الخالصة التى بثها ، وبين الغرائز الجافة الخشنة التى تميز الألى يستسلمون لأهواء الطبيعة . ولا ريب أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى ، وقد شرحها ابن خلدون بطريقة فلسفية كما فعل روسو [2] بيد أن وجود الدول الاموية والعباسية حادث وضعى . فلنقبل الامور اذاً كما هى ولنعترف بحقها فى الوجود ، وذلك دون أن نضحى حبنا للمثل الأعلى ورغبتنا فى تحقيقه . ومن الواجب ما دام الملك عادلا رقيق المشاعر أن نقر بسلطته دون أن نصمه بالخروج على الدين

— ٦ —

لا ريب فى أن ابن خلدون يسلم بأن نقل الحـكم فى الخلافة وفى الملك من

---

(١) المقدمة ص ١٦٨

(٢) العقد الاجتماعى — الكتاب الرابع — الفصل الثامن « كان لمحمد آراء فى منتهى الحكمة وقد أحكم اطراف مذهبه السياسى . وكانت الحكومة فى عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذى وضعه لها .... الخ »

حقوق المَلِك ، ولم يتعرض القرآن ولا السنة للنص على وراثة الحكم ولكن الرأى المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة واجماع صحابة النبى لهما قوة القانون

أوصى أبو بكر بالحكم الى عمر ولكن بشرط أن يصادق المسلمون على اختياره ، فلما أدركت الوفاة عمر طلب اليه أن يعين خلفه فى الحكم فأجاب « ان استخلفت فقد استخلف من هو خير منى (يعنى أبا بكر) وان ادع فقد ودع من هو خير منى (يعنى النبى صلعم) » يريد أن يقول ان النبى لم يختر خليفة له وان أبا بكر قد اختار خليفته وانه لذلك حر فى التصرف . بيد أنه كتب وصية أبعد فيها أسرته عن الحكم وعهد الى ستة من أكبر الصحابة أن يختاروا من بينهم خليفة فلما سئل عن سبب اقصاء ابنه عبد الله أجاب « حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة ليس له من الامر شىء »

فهل يجب أن نستنتج أن عمر كان ينكر توريث الحكم ؟ لم يذكر ابن خلدون ولا المتكلمون شيئاً عن ذلك ، ولكن آداب ذلك العصر تشعر بأن الصحابة كانوا ينكرون انتقال الحكم بواسطة الوراثة ويعتبرونه تشبهاً بالاكاسرة . وعلى هذا فقد أنكروا بيعة معاوية لابنه يزيد ونعوا عليه أنه قلد الاكاسرة وقياصرة القسطنطينية . ويقر ابن خلدون مخلصاً نقل الحكم بواسطة الوراثة ويرى وجوب اقراره دائما بشرط التحقق من ان الملك لم يستعمله الا لصالح الكافة

ولكنا نعرف أن الوراثة قد أثارت بين المسلمين جدلا شديد الخطر فهل أوصى النبى بالخلافة الى اسرته ؟ يقول الشيعة أن نعم وينكر السنيون ذلك الزعم ، ولا يحاول ابن خلدون تحقيقه بل يكتفى بأن يطبق مذهبه على كل حكومة : حكم بنو أمية اذ كانت لهم عصبية كافية ، وتغلبت أسرة النبى لنفس السبب . والذى يعنى ابن خلدون هو أن الحكومة تسد حاجة اجتماعية وتسهر على مصالح الكافة

وعلى هذا فان ابن خلدون متفقاً مع نفسه لا يعتقد فى الفاطمى المنتظر (المهدى) ولكن لما كان الشيعة والصوفية بل وبعض السنيين قد رووا عن النبى

عدة أحاديث تنبىء بظهور المهدى فى نهاية العالم فان ابن خلدون يحاول فى فصل مسهب أن يثبت عدم صحة هذه الاحاديث . ثم يستنتج من ذلك أن ظهور الفاطمى ليس محتملا اذ يجب لان يحكم وأن ينصر العدل والدين أن يكون ذا عصبية قوية ولم تكن لقبيلة قريش فى القرن الثامن ذرة من القوة

٧ — مناصب الدولة

كما أن أرسطو يتكلم عن مناصب الدولة ، وعن طبيعة هذه المناصب ، وعن الطريقة التى يجب أن تنظم بها فى ظل الاشكال المختلفة للحكومة ، كذلك يتكلم ابن خلدون عن مناصب الدولة فى ظل الخلافة والمَلَكية فى عدة فصول لذيذة جداً لانها تاريخية كلامية معاً ، ولأنها تثبت أن ابن خلدون كان يلم تمام الالمام بنظم القصور المختلفة وعاداتها

وهو يلاحظ أن هناك مناصب للحكم خاصة بالخلافة مثل وظيفة القاضى والمفتى وامام الصلاة العامة ، واخرى خاصة بالملك مثل الوزارة وادارة الحروب والمالية والمراسلات وغيرها ، ثم يحاول أن يبسط تطور كل من هذه الانظمة منذ بدء الاسلام الى القرن الثامن وفى جميع الأسر تقريباً

وهو قد وفق فى ذلك غالباً غير أنه يجب أن نقرر أنه متحكم فهو يقول أن كل المناصب الحكومية التى وجدت فى عهد الخلفاء الراشدين خاصة بالخلافة وكل ما عداها خاص بالمُلْك ، ولم يلاحظ أن الخلافة بمعناها الحقيقى أخمدت قبل أن تصل الى أوج رفعتها ، وانها كانت بلا ريب تخلق كل المناصب التى يقصرها على الملك لو استمرت فى تقدمها . وتوزيع المناصب العامة على عدة حكام ظاهرة طبيعية لكل حكومة متمدنة . والحاجة أم الاختراع كما يقول المثل العربى ، ولم تدع الحاجة الى كثير من الأمور فى حكومة الخلفاء . وقد خُدع ابن خلدون أحياناً بمسميات اضافية محضة فهو يزعم مثلا أن الوزارة نشأت عند المسلمين فى عهد

بنى أمية بالمشرق . والواقع ليس كذلك لان دولة بنى أمية كانت كدولة الخلفاء اكثر بداوة من أن تخلق مثل هذا المنصب ، فلم تنشأ الوزارة بصفة رسمية الا فيما بعد فى عهد العباسيين و بتأثير الفرس الذين تحضروا منذ عهد بعيد

فكل هـذه الفصول اذاً مجهود لتطبيق النظريات التى صاغها ابن خلدون فى مبدأ القسم الثانى من المقدمة ، وايضاح لها كذلك ، وشرح تجريبى جاء عقب الشرح النظرى

ونستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون يفيض هنا فى القصة التاريخية كما يفعل فى مواضع أخرى وهو مما أدى بكرامر الى اعتقاد أن المقدمة تاريخ للحضارة . ولكن اذا لاحظنا أن طرافة المواد التى يشرحها ابن خلدون هى وحدها التى أرغمته على ذلك التوسع — كما أرغمت مونتسكيو وروسو — سلمنا بأن القسم التاريخى سواء فى المقدمة أو فى « روح القوانين » و « العقد الاجتماعى » ليس الا ثانوياً

وطبيعى أن ابن خلدون — بعد أن شرح آراءه فى الظواهر السياسية وتطورها وتوسع فيها — يدرس الحضارة فى ذاتها ، أى يدرس مظاهرها الاجتماعية المحضة ، وهذا هو موضوع الاقسام الثلاثة الاخيرة من مؤلفه

الفصل الثامن

الخواص العامة لحياة الحضر

(١) تأسيس المدن (٢) العلائق بين تقدم الحضارة والحكومة (٣) العلائق بين تقدم الحضارة وكثرة السكان (٤) عمر الحضارة. أسباب الانحطاط

— ١ —

ان الحاجة الاجتماعية التى تدفع القبيلة الى التسلح أولاً للدفاع عن نفسها، ثم للغزو بعد ذلك، تدفعها كذلك الى أن تعمل لتعيش أولا ثم الى أن تحسن وسائل هذا العيش. وهذا هو السبب فى أنه توجد علاقة متينة بين تقدمها فى الحياة السياسية وتقدمها فى حياة التمدين. وكلما اشتدت العصبية وشعرت القبيلة بقوتها قويت رغبتها فى ابدال حياة التجول والخشونة بحياة ثابتة ناعمة. يسير هذان النوعان من التقدم فى طريقين متوازيين فيبدآن من نقطة واحدة وينتهيان الى غاية واحدة. وترجع الاحوال الثلاثة التى تميز التطور السياسى للقبيلة الى تطور أخلاقها

وتسعى القبيلة فى نفس الوقت الذى تحارب فيه من أجل الفتح الى أن تتخذ لها مقراً ثابتاً. وتعنى بادئ بدء متى أخضعت دولة دولة بأن تستقر فى المدن، وهذا هو السبب فى أن ابن خلدون يعتقد أن تأسيس الدولة سابق فى الحقيقة على تأسيس المدن لان تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن. وقد علل ذلك

بأمرين الاول أن تأسيس الدولة هو نهاية نضال طويل ، وطبيعى أن تشعر القبيلة عندئذ بالحاجة الى السكينة والدعة . والثانى أن تأسيس المدينة يتطلب جهوداً متعددة كتعاون عدد عظيم من العمال ومقادير كبيرة من المال والادوات ، وليس فى وسع شخص أو عدة أشخاص أن يشيدوا المدينة اذا لم يأتمروا بأوامر الملك . والملك وحده على قول ابن خلدون هو القادر على اعداد ما يلزم . (فالقبيلة لا تستطيع اذاً أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شكل الدولة المنظمة وتجتمع قوتها فى الحكومة)

ويؤيد التاريخ الاسلامى نظرية ابن خلدون كل التأييد ، فقد أسست كل المدن التى شيدها المسلمون على يد الملوك الذين حكموا الدولة بطريق مباشر أو غير مباشر . فبنيت بغـداد بأمر الخليفة المنصور وتحت اشرافه ، و بنيت مصر (الفسطاط) والكوفة والبصرة بأمر الخليفة عمر الذى كان يقيم فى المدينة ، وابتنى القائد جوهر مدينة القاهرة تنفيذا لامر الخليفة الفاطمى الذى كان يقيم فى أفريقيا الشمالية . ولكن هل كان ذلك شأن كل المدن التى أنشئت فى غير الدولة الاسلامية ؟ الجواب نعم اذا صدقنا الخرافات التى تروى عن منشأ مدينة من المدن وتصورها غالباً كنتيجة مباشرة لدولة تأسست ، فمثلا يروى أن تيزيه أسس أثينا وأن رمولوس أسس رومه وهلم جرا . ولكن الى أى حد نعتبر هذه الاساطير معبرة عن الحقيقة ؟

يعدد ابن خلدون كما فعل أرسطو الشروط اللازمة لتأسيس المدينة ، وبرنامجهما واحد تقريباً . ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيرا فى التوسع فى تعليـل هذه الشروط

فأولا يجب أن تحمى المدينـة مما قد يدهمها من غارات العدو ما دامت تبنى لتكون مستقراً أميناً ، وعلى هذا يجب أن تحاط بالاسوار وأن يختار أصلح مكان وأمنعه لحمايتها كمرتفع أو شبه جزيرة يصعب الوصول اليها مثلا

ثم يجب بعـد الأمن أن تصان صحة السكان ، ولهذا يجب أن يكون الهواء

نقياً والماء غزيراً متوفراً لكل انسان . ويكتفى أرسطو فيما يتعلق بنقاء الهواء بالاشارة الى توجيه المدينة ، ولكن ابن خلدون يعنى — باسهاب وبطريقة لذيذة جداً — بشرح سبب نقاء الهواء أو رداءته تبعاً لحركة الابخرة الضارة أو ركودها [١] وطبيعى أنه يجب لاثارة هذه الابخرة تموج الهواء أى هبوب الرياح . بيد أنه اذا عدمت الرياح استطاعت الأنفس المزدحمة أن تمنع ركود الابخرة بالحركة الدائمة فمثلا كانت تونس فى القرون الاولى غاصة بالسكان ولم يصبها الوباء ولكنها عند ما خربت فى القرن السابع واقفرت من السكان كثر عصف الاوبئة بها

بعدئذ يمكن التفكير فى رفاهية سكان المدينة ، فاذا كانت ضواحيها تشمل مراعى خصبة أمكن تربية القطعان ، واذا كانت تشمل أيضاً أراضى واسعة للزراعة ضمن تموين المدينة بل رغدها . واذا وجدت بالقرب منها غابات أمدتها بالخشب للوقود والبناء . كذلك يساعدها قربها من البحر على أن تستورد من الخارج مواد الترف . على أن هذه الشروط تتغير تبعاً لظروف حياة السكان ونوع حياتهم

يقول ابن خلدون أن العرب لم يحسنوا اختيار مواقع مدنهم فقد كان أهم شىء لديهم أن يجدوا أرضاً تشبه الصحراء بها مراعى للابل ، وكانوا يجهلون أن للهواء صفات يجب اعتبارها لانهم تعودوا حياة التجول من عهد بعيد [٢] لذلك لم تكن المدن التى أسسها العرب فى بدء الاسلام فى العراق وأفريقية أهلا لان توجد حضارة ثابتة وأن تقاوم ظروف الزمن الهادمة ، وقد زالت هذه المدن حينما سقطت دولها [٣]

وفى تلك الملاحظة بعض الصدق بالنسبة للمدن التى شيدها العرب فى القرن الاول ، بيد أنه من المحقق أن ابن خلدون يبالغ فى نقده حينما يرجع سرعة زوال

---

(١) المقدمة ص ٢٩٠ و ٢٩١

(٢) المقدمة ص ٢٩٢ (٣) المقدمة ص ٣٠٠

هذه المدن لسبب واحد هو سوء اختيار موقعها فمثلا يعرف العالم كله أن الكوفة والبصرة لا زالتا موجودتين بالرغم من أن ابن خلدون قال أنهما كانتا أطلالا فى عصره ، ولا ريب أنهما فقدتا الاهمية التى كانت لهما فى القرون الثلاثة الاولى للاسلام من عدة وجوه ، على أن ذلك ليس الا نتيجة طبيعية لسقوط الدولة العربية

— ٢ —

العلاقة بين تقدم الحضارة والحكومة

اذا بنيت المدينة فكيف تنمو بها الحضارة ؟ وما هى خواص هذه الحضارة كما يصفها ابن خلدون بطريقة فى الواقع شديدة النقص والاضطراب بالرغم من أنها صحيحة أحياناً ؟

ان تقدم الحضارة يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هى مزايا الارض ، ومزايا الحكومة ، وكثرة السكان . مزايا الارض لان الحضارة فى الحقيقة ثمرة عمل منظم متواصل ، ولاجل أن يكون ثمة عمل يجب أن يجد النشاط البشرى ما يشغله ، ومن الارض يستخرج الانسان كل المواد الاولية

ويتوقف على الحكومة لاسباب ثلاثة ، فالحكومة يجب أن تكون قوية تستطيع أن تحمى السكان وأن تطمئنهم على ثمار عملهم ، عادلة لتشجعهم وتمكنهم من التمتع بهذه الثمار ، كريمة تجيز تداول النقد وتعضد التجارة فان الضرائب التى تفرضها الحكومة تعطى فى الحقيقة للموظفين والجند . وكلما اسرف أولئك الموظفون والجند فى حياة الترف ازدادت نفقاتهم ونما نشاط التجارة والفنون ، وهذا هو السبب فى أننا نستطيع أن نتخذ من ازدهار الحضارة دليلا على غنى الحكومة ومن غنى الحكومة دليلا على ازدهار الحضارة

وتزداد الحضارة بهاء ورسوخاً كلما استطال سلطان الدولة الحاكمة . ويذهب ابن خلدون الى حد تعيين عمر الحضارة بعمر الدولة لأن سقوط الدولة لا بد أن يفضى الى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضربة شديدة

بيد أن ابن خلدون يسلم بأن بعض العواصم تستطيع الحياة بعد سقوط الدول التى شادتها . فاذا كان بجوار العاصمة إقليم غنى عامر بالسكان فمن الممكن ألا تسقط المدينة لانها تستمد من ذلك الاقليم من الرجال والمؤن ما تستعين به على الثبات . وقد يحدث أيضاً أن يتغلب فاتح على الاسرة الحاكمة فاذا تولى ذلك الفاتح مكان الملك المخلوع وقفت الامور مؤقتاً بسبب الحرب والاضطرابات التى تنشأ دائماً عن ادخال عناصر جديدة

ولكن الحكومة الجديدة اذا كانت حازمة قوية تستطيع فى الحال أن ترد الى العاصمة كل رخائها ورغدها

— ٣ —

تعضد الحكومة الحضارة وتؤيدها ، ولكن كثرة السكان تخلقها اذا صح هذا التعبير . ويثبت ابن خلدون ذلك بالتعليل القديم وهو الفوائد التى يجنيها البشر من الحياة مجتمعين

على أن هذا التدليل يحمله هنا الى مدى بعيد فيصل به الى ملاحظة كثيرة الصدق والتعمق . يقول ان فرداً واحداً لا يمكن أن يسد حاجاته الضرورية ولكن متى جمع فريق من الناس جهودهم سواء وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتركوا فيه جملة فان ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم بنسبة كبيرة فلا يستهلكون الا جزءا منها ويزيد الباقى عن حاجاتهم . فاستعمال هذا الباقى هو الذى يسمح بسد حاجات الترف . واذاً فهناك علاقة متينة بين غنى المدينة وعدد سكانها ، فكلما ازداد السكان كبرت المدينة وازداد غناها ، واتسع المجال لتحصيل ثمار الترف (١) . أليست هذه فكرة قليلة التحديد ، شديدة الضيق أيضاً ، ولكنها صادقة بالنسبة لما يمكن أن يؤدى اليه توزيع العمل ؟

---

(١) المقدمة ص ٣٠١

واذا كانت كثرة السكان عظيمة التأثير فى الرخاء والغنى فهى ليست أقل تأثيرا فى نفقات العيش فان ازدياد الغنى يخلق كثيرا من حاجات الترف ويوسع دائرتها . وكل انسان يسعى الى الترف ويهواه فيشتد الاقبال حينئذ على شراء بعض الاشياء ، ويزيد الطلب بذلك على العرض ، ومن ثم يؤدى الى غلاء كل مواد الترف ويترى العامل ثم يأبى العمل الا اذا عاد عليه بربح وافر ، وهذا مما يزيد فى أثمان الحاجات

وعلى النقيض تكثر الاشياء الضرورية . ويستطيع عندئذ كل انسان أن يقتنيها بأيسر طريق فان العرض فى هذه الحالة يتناسب مع الطلب بل قد يزيد عنه فتنحط بذلك أثمان هذه الاشياء انحطاطاً كبيرا

يقول ابن خلدون وهذا هو السبب فى أن السائلين فى المدن الكبيرة أقل بؤساً منهم فى المدن الصغيرة فهم فى فاس مثلا أشد الحافاً اذ تراهم فى عيد الاضحى لا يقنعون بأخذ ثمن الضحية بل يطلبون أيضاً نقداً وزبداً وكل ما يتطلبه الطهى الجيد ، ويقول انهم لو فعلوا ذلك فى تلمسان لكان جزاؤهم الطرد والعقاب [1]

أما فى المدن الصغيرة فليس للسكان القلائل الا مصادر محدودة ، وهم يسعون بادئ بدء فى تحصيل المواد الضرورية ولا يرغبون مطلقاً فى اقتناء مواد الترف على الرغم من انخفاض أثمانها فى حين أن أثمان المواد الاولية مرتفعة جداً

بيد أن الفرق ليس عظيما بين أحوال الطبقات المختلفة فى المدن الكبيرة والصغيرة لان ما نغنمه فى المدن الكبيرة بانخفاض أثمان المواد الضرورية نفقده بارتفاع أثمان مواد الترف ارتفاعاً فاحشاً . ويحدث عكس ذلك فى المدن الصغيرة . يقول ابن خلدون ان قاضى فاس يتناول مرتباً يزيد كثيراً على ما يتناوله قاضى تلمسان ولكن مرتب كل منهما يتناسب تماماً مع نفقاته . وفى وسعنا أن نلاحظ نفس تلك الملاحظة فى جميع طبقات السكان [2]

(١) و (٢) المقدمة ص ٣٠٢

وربما كانت هذه النسبة بين ثمن مواد الترف وثمن غيرها صحيحة فى أفريقية الشمالية فى عصر ابن خلدون ، وقد نستقى منها أيضاً معلومات نفيسة عن الحياة الاقتصادية لتلك البلاد فى ذلك العصر ، ولكن ما هى القيمة العلمية الصحيحة للنظرية التى يعرضها ابن خلدون بتلك الصفة ؟ فى وسع الاقتصاديين أن يقدروها تماماً . ويلوح لنا مع ذلك أن الامور اليوم — بل فى الشرق منذ سبعة قرون — لا تسير وما سارت دائماً على ذلك النحو ، فان المواد الضرورية تأتى من القرى ومن المعقول أن يتضمن ثمنها بعد ورودها كل ما اقتضته من نفقات نقل وغيره . ومن الغريب أن ابن خلدون يلاحظ فى مكان آخر — عند ما يتكلم عن التجارة — أن ثمن سلعة ما يختلف مقداره باختلاف الصعاب التى تقترن بالحصول عليها .

— ٤ —

ولا يطبق ابن خلدون كل ما قرره من القوانين على المدن وحدها بل يعمم تطبيقها بحيث تشمل الدول أيضاً فان دولة غاصة بالسكان تقبض على زمام السلطة فيها أسرة واحدة أمداً طويلا أغنى ، ومن ثم أكثر تحضراً ، من دولة قليلة السكان مزعزعة الأسر ؟ يقول ان مصر وفارس أكثر تحضراً من بلاد العرب وأفريقية الشمالية وأن حضارتيهما أعرق وأرسخ فى شعبيهما مما هما عليه عند العرب والبربر . وسبب ذلك أن الأسر الحاكمة المصرية والفارسية عاشت آلافاً من السنين دون أن يحل محلها سلطان أجنبى ، فلما قهرتها أسر أجنبية لم يفعل السلطان الجديد سوى أن وطد دعائم الحضارة الاصلية . هذا فى حين أن عرب الحجاز والبربر عاشوا دائماً عيشة بدوية ولم يعرفوا سوى أسر مزعزعة كانت تفنى قبل أن تطبعهم بطابع قوى . ويضيف ابن خلدون أن هذا هو السبب فى أن فارس وأمم الفرنجة لها حضارة خاصة بها شديدة القدم ، بارزة جدا ، تكاد لا تمحى آثارها

أما أفريقيــة الشمالية فلم يكن لها حضارة خاصة بها ، واذا كانت قد عرفت

حياة الحضر وتمتعت ببعض مزاياها فذلك بسبب التأثير الاجنبي لمصر واسبانيا

بيد أن تقدم الحضارة بالرغم من كونه دليلا على مبلغ ما وصلت اليه القبيلة من الرقى يحمل معه كما يحمل الرقى السياسى أسباب الاضمحلال

والحقيقة أن الحضارة تحدث بطبيعتها آثارا سيئة فى الجسم والعقل بل فى أخلاق الناس لانها تؤدى الى الترف وتبعث الفتور الى سكان المدن وتجعلهم عاجزين عن الاحتفاظ بمزاياهم الحربية التى رفعتهم الى سلطان الحكم وكذلك عن أن يبذلوا نفس الجهد ، وأن يظهروا نفس الغيرة فى العمل الذى وصلوا به الى حياة ناعمة فياضة باللذائذ . ومتى اعتاد الناس حياة الرفاهية والسعة فانهم يميلون بالطبيعة الى أن يخلدوا الى الفتور والكسل فيحيلون على غيرهم ما يجب عليهم من الاعمال . وبمرور الزمن يصبح سكان المدينة جميعاً عاطلين وعبئاً على الحكومة ، وتضطر الحكومة الى أن تستخدم الاجانب فى حماية المدينة وفى ضمان تموين السكان ، فيفضى ذلك الى سقوط الدولة والى نهاية الحضارة (١)

ويستكشف ابن خلدون أسباباً أخرى تعمل مع الترف لتؤدى الى الاضمحلال النهائى . تتطلب حياة الحضر خضوع الرعية للقواعد الموضوعة والتى يضعها ملك مستبد فى الغالب . تخضع الرعية اذاً بوازع الخوف دون الواجب . وهنا يعود ابن خلدون فيأسف لزوال الخلافة ، وهى المثل الأعلى للحكومة والنظام الوحيد الذى يضمن تطبيق العدالة فى الدولة تطبيقاً صحيحاً

يبعث الخوف من ناحية ، والطمع من ناحية أخرى كثيرا من الرذائل الى قلوب الناس كالخديعة والكذب والتلون وغيرها وكلٌّ رذيلة تساعد على الافلات من رقابة الحكومة والاستيلاء على ملك الغير . وهذا هو السبب فى أن الحياة البدوية من الوجهة الخلقية أرقى كثيراً من حياة الحضر

فاذا وصلت الحضارة الى نهايتها وعملت الاسباب المختلفة المؤدية الى السقوط

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

عملها تصل أثرة الفرد الى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعية من جهة ، وبين أفراد الرعية بعضهم وبعض من جهة أخرى ، ويفقد المجتمع وحدته المتينة فينحلل اذا صح التعبير ويصبح عرضة هينة لان يقهره متغلب أو يفنى فناء بطيئاً (١)

يحاول ابن خلدون — بعد أن قدم هذه الآراء العامة عن حياة الحضر فى القسمين الأخيرين من مقدمته — أن يحلل هذه الحياة بالتكلم عن الفنون فالعلوم التى هى ثمار لها

---

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

الفصل التاسع

وسائل الكسب

« وجوه المعاش »

أو وسائل الكسب

(١) استثمار المصادر الطبيعية (٢) الزراعة (٣) التجارة (٤) الصناعة

ان ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها فى معظمها — ان لم تكن كلها — ثمرة عمل الانسان ، فالبدو يستهلكون ما هو ضرورى لهم فى الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا الى بذل كبير جهد، ولهذا يصفهم أرسطو بأنهم « قوم كسالى » أو يقول انهم يعيشون من الصيد أو السلب ، ولا يعنون بعمل متصل يكفل لهم الحياة ، فى حين أن الشعوب المتحضرة مضطرة أن تستثمر المصادر الطبيعية أولا ، ثم تصوغ ما تستخرجه منها فيما يلائم حاجاتها [1] . لهذا يجب أن نشرح وسائل الكسب المختلفة التى تستعمل فى حياة الحضر

ويعالج ابن خلدون ذلك الموضوع كما عالجه أرسطو ، ولكن ما يشرحه الفيلسوف اليونانى بايجاز كبير وتدبر وترتيب ، يشرحه ابن خلدون باسهاب واغراق عظيم فى تفاصيل لاحاجة اليها . ويرجع هذا الى اختلاف الذهنين من جهة ، فالاول منطقى قبل كل شىء والثانى يلاحظ فى وقت واحد عددا لا نهاية له من أشياء صادقة فى الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها ، ويرجع من جهة أخرى الى أن العرب لم يتعمقوا قط فى درس الاقتصاد السياسى أو المنزلى

اصبر دكتور

---

(١) السياسة . الكتاب الاول — الفصل الثالث

أما ان ابن خلدون لم يعالج موضوعه بنظام ولم يبـد فيه من الدقة والتعمق ما أبداه فى القسم الاول من مقدمته فلا يهمنا فى الحقيقة كثيراً . والذى يهم فى درسـنا هو أن ابن خلدون شعر تماماً بوجوب شرح ذلك النوع من الظواهر الاجتماعية التى تكونها نشأة الصناعات والفنون والعلوم وتقدمها ، شرحاً يمكن معه أن نفهم الحياة الاجتماعية . وهو جهد لذيذ جداً من جانب ابن خلدون يستحق أن نعطف عليه ، لانا لا نبحث عن ابن خلدون من حيث هو مؤرخ للعلوم والفنون بل نبحث عن الفيلسوف الذى يدرس كل مظاهر المجتمع وكل ما ينتجه

— ١ —

يعطى كل من أرسطو وابن خلدون للانسان الحق فى أن يستثمر الطبيعة لفائدته ، ويعلله كل منهما بنفس التعليل الذى يعلل به الآخر مع فرق واحد هو أن تعليل الاول فلسفى محض، وتعليل الثانى يستند الى أساس دينى ، فكل من الطبيعة فى نظر أرسطو والله فى نظر ابن خلدون قد خلق للانسان الارض وكل ما تحتويه . ويزيد القرآن الشمس والقمر والكواكب كلها

يقول أرسطو : « ان تلك الوسيلة فى الحصول على الغذاء الضرورى هى بلا ريب هبة من الطبيعة لكل كائن لا منذ اللحظة الاولى لخلقه فحسب بل حينما يبلغ أشده كذلك . . . . ولهذا يسوغ لنـا بلا ريب أن نعتقد أن النباتات خلقت للحيوانات وأن الحيوانات خلقت للانسان فما يمكن استئناسه منهـا يخصص لخدمته وغذائه ، ومعظم ما هو متوحش منها — ان لم يكن كله — يمده بالاغذية وغيرها كالملابس وكثير من الاشياء النافعة . فاذا لم تكن الطبيعة قد خلقت شيئاً عبثاً أو لغير ما غاية فلا بد أنها خلقت كل ذلك لفائدة النوع البشرى » (١)

ويقول ابن خلدون : « والله سبحانه خلق جميع ما فى العالم للانسان وامتنّ به

(١) السياسة — الكتاب الاول — الفصل الثالث

عليه فى غير ما آية من كتابه ... ويد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف » (١)

وقد يكون أبو العلاء المعري هو الذى انفرد من بين المسلمين بالدفاع عن الحيوان والنبات ضد الانسان فقد قال مخاطباً الانسان : « ان ما تعتقد انه ملك حلال لك ليس لك فى الواقع وانك تفرض سلطانك على الحيوان تعسفاً وظلماً فهل تعتقد أن النحل تصنع عسلها لتهديه انت ؟ انها تتجشم لنفسها ذلك الجهد » (٢)

وما دام الانسان سيد العالم فله أن يتمتع به كما شاء بشرط ألا يؤذى مصالح اخوانه . وله أن يستخدم كل الوسائل لبلوغ تلك الغاية . بيد أن هذه الوسائل تنقسم الى قسمين وسائل طبيعية ووسائل اصطلاحية والاولى هى التى يلجأ اليها الرجل المتوحش ولا تنشأ عن الحضارة فهى توجد وترقى فى ظلها ولكنها ليست من صنعها

ومع أن ارسطو وابن خلدون يتفقان فى منح الانسان حق استغلال الطبيعة فانهما يختلفان فى تطبيق مبدئهما الأساسى ، فأرسطو يقر الرق ويجعله مشروعاً ، ويرى أن هنالك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وآخرين خلقوا ليكونوا عبيدا ، وعلى هذا فللأولين حق استخدام الآخرين

أما ابن خلدون فلا يقر الرق الا لان الدين قد سمح به . وقد أفضى به تعليله الى أن يقرر أن استعباد الانسان ليس وسيلة طبيعية للكسب ، وأنه وسيلة

---

(١) المقدمة ص ٣١٨

(٢) وهذه أبيات الشاعر الفيلسوف بنصها :

فلا تأكلن ما أخرج البحر ظالما ... ولا تبغ قوتا من غريض الذبائح
ولا بيض أمات أرادت صريحه ... لاطفالها دون الغوانى الصرائح
ولا تفجعن الطير وهى غوافل ... بما وضعت فالظلم شر القبائح
ودع ضرب النحل الذى بكرت له ... كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كى يكون لغيرها ... ولا جمعته للندى والمنائح

طارئة فقط . يقول ان الانسان حر بطبيعته(١) ، ويجب لاجل أن تسود العدالة فى المجتمع وأن يتقدم أن تكون أول غاية للاجتماع ضمان تلك الحرية واحترام الكرامة البشرية ، تلك الكرامة التى يستمدها الانسان من الله الذى استخلفه على أرضه . على أن ابن خلدون لا يطعن صراحة على الرق حتى لا يغضب المسلمين بل يكتفى بأن يؤكد أن خدمة السيد هى مذلة وأن شهماً ذا ذرة من الاباء لا يرضى مطلقاً أن يكسب عيشه بتلك الوسيلة

ولا يتفقان كذلك فى مسألة الحرب فارسطو يعتبرها من الوسائل الطبيعية للكسب ، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل ، وذلك لنفس السبب وهو أن الله لم يخلق أناساً للرآسة والامر وآخرين للخضوع والطاعة . ومن الحق أن نلاحظ هنا أن فكرة الانسانية وحقوقها عند ابن خلدون أرقى بكثير منها عند ارسطو

وهناك علاقة دائمة بين وسائل الكسب وبين حالة الانسان من البداوة أو التحضر ، فهذه الوسائل فى حياة البدو كثيرة محدودة جدا ، ولكنها تتعقد وتكثر جدا فى حياة الحضر . تتعقد حتى تصبح فنوناً حقيقية يجب تعلمها والتمرن عليها مدة طويلة تحت اشراف الاساتذة . والحياة الحضر فى هذا الشأن خاصة صناعية بمعنى أن الانسان هو الذى يخلقها وهو الذى يدفعها للعمل ويرقيها

— ٢ —

يرى ابن خلدون أن أول وسيلة طبيعية للكسب هى الزراعة وهى الحرفة التى تشتغل بها القبيلة متى استقرت ، وهى أيضاً أقدم حرفة للانسان لانها قريبة جدا من الطبيعة ، ولهذا يعتقد العامة أن آدم هو الذى ابتكر الزراعة

---

(١) يجب ألا يدهشنا تصريح ابن خلدون هذا فانه قاعدة السياسة الاسلامية للخلافة . أنكر عمر على أحد عماله استبداده بالناس فقال له : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ »

ويقول مؤلفنا انها أبسط وسيلة لانها لا تتطلب علما ولا درساً . بيد أنه فى ترتيب العلوم يذكر الزراعة من بينها . على أن الكتب التى تعنى بالزراعة لا تهم الا العلماء وهم لا يشتغلون بالزراعة مطلقا . والزراع سواء فى عصر ابن خلدون أو فى عصرنا لا يتبعون القواعد العلمية بل يزرعون الارض طبقا للتجارب التى عُرفت وتنوقلت منذ أعوام مديدة

ولا يستطيع مجتمع أن يعيش بغير الزراعة لانها قبل كل شىء مصدر الأغذية الضرورية للانسان والحيوان ثم هى أكثر المصادر انتاجا وأقلها كلفة [1] وهى منتجة بالنسبة للحكومة كما انها منتجة للزراع لان معظم الضرائب تفرض على الاراضى المزروعة وحاصلاتها ، واذاً فيجب على الحكومة التى تعنى بأن تكفل سعادتها وسعادة رعاياها أن تشجع الزراع

ولكن الزراعة عامل فى مذلة الألى يعنون بها ، ومضرة كما رأينا بالكفاية الحربية ، وقد أورد ابن خلدون ما قاله النبى (صلعم) ذات يوم عند ما رأى السكة عند رجل من أهل المدينة « ما دخلت هذه دار قوم الا ودخله الذل » [2] وحاول أن يفسر ذلك بان الزارع مرغم على اداء الضريبة . ولكن الى أى حد نعتقد صحة هذا الحديث ؟ لم يقل ابن خلدون شيئا عن ذلك ولكنه يتفق وجميع نقدة البخارى — الذى روى هذا الحديث — فى أنه لا ينجو من بعض الاغلاط ، هذا فضلا عن ان الزارع لا ينفرد باداء الضريبة اذ يؤديها التاجر بل الفرد العادى الذى يملك قسطاً من الثروة

بيد أن الزراعة تنتج أكثر مما يستهلك الزراع ، ثم أن للزراع حاجات لا تسدها الزراعة . ولذا يستبدلون بفاضل محصولهم بعض الاشياء الاخرى ، ومن ثم تولد التجارة التى هى أيضاً فى رأى ابن خلدون وسيلة طبيعية للكسب

---

(١) يرى ابن خلدون أن الزراعة تشمل أعمال الحقول وكذلك تربية الحيوانات الانيسة واستثمار الغابات (المقدمة ص ٣٢٠)

(٢) المقدمة ص ٣٢٩

— ٣ —

لا يدرس ابن خلدون التجارة بتعمق ولا يسرد تاريخها بذكاء واسهاب كما فعل مونتسكيو وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعرف ذلك التاريخ ، ولأن التجارة فى عصره وفى بلده كانت تحتفظ بشكلها العتيق ولم تكن وصلت بعد الى شىء مما وصلت اليه فى العصور الحديثة من الاتساع والتعقد ، أو الى ما كانت قد بدأت تصل اليه منهما فى العالم الرومانى ، ولم يعرف ابن خلدون الشركة التجارية اذ يلوح جداً كما يدل التاريخ أن الجماعات التجارية لم توجد قط فى العالم الاسلامى ، بل هى اليوم لا تزال فيه فى دور التكوين

ومع ذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن أول شكل للتجارة كان المقايضة فى المواد الأولية وأن شراء هذه المواد بالنقد لم يقع الا بعد ذلك . وهو يحاول بهذه المناسبة أن يسرد تاريخ النقد عند المسلمين ، ويلاحظ بحق أن المسلمين قد نقلوا نظام النقد عن الفرس واليونان ، وأنهم لم يبدأوا بصك النقود الا فى نهاية القرن الاول للهجرة حينما وقفوا على الحضارة اليونانيـة الفارسية . ومتى أدخل نظام التعامل بالنقـد فان الانسان لا يقنع بأن يحصل من النقود ما يساوى قيمة الشىء المبيـع فقط ، بل يطمح الى تحقيق ربح من التصرف فى هذا الشىء أى فائدة ، وهو تطور عظيم فى التجارة . فالتجارة لا تسد فى الحقيقة حاجة الحصول على ما هو ضرورى للحياة بل هى تسد الرغبة فى اغتنام الثروة

عندئذ تصبح التجارة فناً . ويعرفها ابن خلدون نقلا عن الخبراء فيها بما يأتى : « فن التجارة هو عبارة عن الشراء بثمن بخس ثم البيع بثمن مرتفع » واذاً فالتاجر الحريص على مصالحه يجب ألا يجلب الى المدينة من البضائع الا ما ينفع كل السكان بصفة عامة . وفى المدينـة الصغيرة حيث تكون حاجات الترف محدودة جداً يبيع التاجر بالاخص المواد الضرورية . كذلك يجب على التاجر الحازم أن يتتبع السوق

ليختار أحسن فرصة للبيع والا فانه يخاطر بخراب نفسه

ويلاحظ ابن خلدون أيضاً أن هناك نوعين من التجارة : التجارة التى يزاولها التجار فى الداخل والتى يزاولونهـا فى الخارج ، ويشير بتلك المناسبة الى أن أثمان الحاصلات المجلوبة من البـلاد البعيدة تكون بالضرورة أغلى من أثمان حاصلات البلد الذى تجلب اليه لان التجار يضيفون الى ثمن هذه المواد الاصلى نفقات أسفارهم ومقابل كدهم ، ويمثل لذلك بالبضائع التى تجلب من السودان الى مراكش أو تحمل من مراكش الى السودان ويقارنها بأثمان البضائع التى توجد فى مكان انتاجها

ويقدم ابن خلدون كذلك ملاحظات صادقة جداً لمن يريد أن يقف على تاريخ السياسة أو الاخلاق فى عصره فيقول ان التاجر لا يمكنه مطلقاً أن يتمتع بما يغنم من الربح بل أن يحقق هذا الربح دون تأمين قوى جداً من جانب الحـكومة اذ هناك خطران يهددانه دائماً ، أولهما أن سواد المشترين ليسوا أمناء ، واذا باعهم التاجر نسيئة فلا يصل الى حقه الا بعد زمن طويل ومن طريق المقاضاة . ذلك الى أنه يجب اكتساب ود القضاة أنفسهم أو كبار الموظفين بالهدايا والملق . وثانياً لان الحكومة ذاتها تطمع فى ثروة التجار أنفسهم ولا تحجم عن اغتيالها بأية حجة ، فمن الواجب اتقاءً لهذه النكبة أن يستطاع الاعتماد على نفوذ رجل حاذق جداً من رجال البلاط أو عظيم رفيع المنصب .

وهذا أحد الاسباب التى أدت بابن خلدون الى نفس الاستنتاج الذى وصل اليه مونتسكيو وهو أن التجارة تفسد الخلق[1] . ويوجد سبب آخر هو أن التجارة تثير الجشع وتدفع التاجر الى تلمس الربح من طريق الدهاء وبوسائل تأبى معظمها

(١) روح القوانين — الكتاب العشرين — الفصل الاول : « يمكننا أن نقول ان قوانين التجارة تحسن الاخلاق للسبب نفسه فى ان هذه القوانين ذاتها تفسد الاخلاق فالتجارة تصلح الاخلاق النقية . . . الخ » وفى الفصل الثانى : « رأينا فى البلاد التى لم يتأثر أهلها الا بروح التجارة ان المضاربة تغشى كل الاعمال الانسانيـة وكل الفضائل الخلقية وأن أبسط المسائل التى تطلبها الانسانية تعمل أو تعطى نظير المال

الاخلاق أو الدين . على أن ابن خلدون يلاحظ مثل مونتسكيو تأثير التجارة الحسن فى تلطيف الاخلاق الخشنة

وحكم ابن خلدون ليس عاماً فهو يقول انه يوجد تجار لا يشتغلون بأشخاصهم فى تجارتهم بالنظر الى اتساع ثروتهم وقوة جاههم فيعهدون بذلك الى المعتقين والخدم وينجون بذلك من الفساد الذى يقترن بتلك المهنة (١)

ويذم ابن خلدون الاحتكار (٢) لأنه يضر بصالح المشترين والتجار أنفسهم . ويقدم فيما يتعلق بالتجار ايضاحاً لذيذاً مميزاً جداً لعقليته فيقول ان أنفس المشترين الذين يدفعون الثمن الباهظ فى الشىء التافه تبقى متعلقة بما بذلته فلا يستطيع التاجر أن يهنأ بربحه (٣) ، وهذا أيضاً من التأثيرات الخفية للروح فى الحياة المادية

— ٤ —

والوسيلة الثالثة للكسب هى الصناعة وهى عبارة عن عدة فنون أو مهن يوجد بعضها فى الحياة البدوية لانها تسد الحاجات الضرورية مثل صناعة النسيج ولا يوجد البعض الآخر الا فى حياة الحضر التى هى نتيجة لها . فالبدوى فى حاجة لان يتقى الحر والبرد ولذا يحتاج الى الصوف ، بيد أن حياته الخشنة وتنقله الدائم يحميانه من الامراض واذاً فلا حاجة به الى الاطباء خلافا لاهل المدن

وتخلق الحضارة فنوناً جديدة تثير أيضاً فى الافراد رغبة التفكير فى شىء غير كسب القوت فيعملون بذلك على ترقية هذه الفنون . وعلى الجملة فكلما تقدمت الحضارة خلقت حاجات جديدة ، وخلقت من الفنون ما يسدها . ويسهب ابن خلدون فى تعداد الفنون المختلفة المعروفة فى المدن ويشرح كلا منها بتفصيل . ومن الممل أن نحلل كل ما يقول فى هذا الشأن وان احتوى أحياناً تفصيلات لذيذة تفيد المؤرخين

---

(١) المقدمة ص ٣٣١

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٣٢

الفصل العاشر

العلوم

(١) فى أن وجودها ظاهرة اجتماعية (٢) ترتيب العلوم

(٣) التربية العقلية

OUR MAN FLINT

لم يشأ الاستاذ فلنت وغيره من نقدة ابن خلدون أن يعنوا بدرس القسم السادس من المقدمة بحجة أنه مهما كانت فائدة هذا القسم فانها تهم بالاخص من يريد أن يدرس تاريخ الآداب والعلوم عند العرب

والواقع أن هذه الفصول الاخيرة تحتوى تاريخاً كاملا للعلوم والآداب عند العرب منذ بدء الاسلام حتى القرن الثامن ، وهى من تلك الوجهة طرافة جديدة لابن خلدون اذ هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الادبية والعقلية للمسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة

وقد كان الكتاب قبله يكتفون بوضع كتب جامعة تأتى على ذكر أشهر العلماء فى فرع من العلوم ، أو جميع العلماء وجميع الآداب بطريقة عامة ، أو تحتوى فهارس لاسماء كل الكتب التى وضعت فى مختلف كل العلوم . وأشهر هذه الفهارس فهرست ابن النديم الذى ظهر فى القرن الرابع . وقد كتبوا أيضاً تاريخ مادة واحدة ولا سيما تاريخ الافكار والمذاهب الفلسفية الكلامية

ولكن أحداً منهم لم ينظر الى العلوم المعروفة باعتبارها كلاً يمكن درسه فى ذاته . من هذه الوجهة يشبه ابن خلدون مؤرخى الآداب فى العصر الحديث شبهاً كبيراً ،

بل يشبههم الى حد أن المدارس العصرية لتاريخ الآداب فى مصر لازالت تتخذه نموذجا وتعتبره أوثق مصدر يمكن الرجوع اليه . ولئن لم يكن لابن خلدون مع الاسف تلاميذ فى فلسفته الاجتماعية فان تأثير القسم الاخير من المقـدمة فى تطور تاريخ الآداب عند المسلمين بل فى وجوده عظيم جدا ، ولولاه ما استطاع المؤرخ التركى حاجى خليفة (المتوفى سـنة ١٦٥٨ م) أن يكتب كتابه الجامع [١] الذى يعتبر بحق عمدة كبيرة سواء فى الشرق والغرب

— ١ —

بيـد أنه اذا كان حقا أن القسم السادس من المقدمة ليس فى مجموعه فلسفة اجتماعية بمعنى الكلمة فانه مع ذلك يتضمن آراء تتعلق بها لا يستطيع أن يغضى عنها ناقد لابن خلدون ينقده من الوجهة التى نعنى بها

يسهب ابن خلدون كثيرا فى التاريخ الادبى والعلمى للشعب الاسلامى متأثرا بنفس السبب الذى دفع مونتسكيو الى أن يفيض فى الكتابين الاخيرين من « روح القوانين » فى تاريخ الاقطاع عند الفرنج . وقد درس كلاهما ذلك المبحث — الذى يعتبر اضافياً — لانه فى الحقيقة جزء من الموضوع الذى عنى به ، فابن خلدون يرى فى العلم ظاهرة اجتماعية يدرسها كما درس كل الظواهر الاجتماعية الاخرى

وكيف وصل ابن خلدون الى تلك الفكرة ؟ يقول ان العلم ثمرة « لاختلاج الفكر » [٢] ومع أن الفكر فى الاصل هبة من الخالق للانسان تمييزا له من الحيوان فانه لا يتسع ولا يتفتح الى أقصى حدوده الا فى المجتمع لان العامل الجوهرى فى اتساعه هو التمرين ومن الواجب كما هو الشأن فى كل ملكة أن يتمرن الفكر مرات عدة فى موضوعات عدة ليتخذ شكله العامل . وفى المجتمع يجد الفكر ميدانا للتمرن

(١) كشف الظنون فى أسماء الكتب والفنون

(٢) المقدمة ص ٣٥٨

وكما أن الفكر يتوقف على الحياة الاجتماعية فانه لا ينضج تماما الا فى حياة الحضر حيث تصل الحضارة الى أعظم درجات التعقد . ويقول ابن خلدون ان للانسان ثلاثة أنواع للفهم : المميز الذى يميز به مسائل خاصة ، والتجريبى الذى يطبق على الطرق العادية للحياة كالعادات التى تتعلق بمعاملة الافراد بعضهم بعضاً ، ويكتسب هذان النوعان من الفهم بسهولة تامة ويوجدان فى حياة البدو ولكنهما يرتقيان وينتظمان فى حياة الحضر . والثالث هو الفهم النظرى الذى يؤلف العلائق بين الافكار العامة . ومن هذه العلائق يستخرج الافكار العامة التى تؤلف العلوم المختلفة . ولا يوجد هذا النوع الا فى حياة الحضر لانه من بعض الوجوه نتيجة لبعض الظواهر التى تحدث فيها . فالاضطرار الى العمل ، وتعقيد الحضارة ، والفراغ الذى يجده بعض الناس فى حياة الحضر للتفكير والتأمل ، كلها ظواهر تدفع هذه الملكة « من القوة الى الفعل » وهذا هو السر فى أننا لا نجد مطلقا علما ناضجاً فى قبيلة بدوية محضة

واذ كان وجود العلم ظاهرة اجتماعية فانه توجد علاقة بين تقدم الحضارة وتقدم العلم . ويتكون القسم الاخير من المقدمة بنوع خاص من تطبيق هذه النظرية على العلوم الاسلامية المختلفة

— ٢ —

يرتب ابن خلدون هذه العلوم ويقسمها الى قسمين ، الاول العلوم الدينية (النقلية) التى ترمى الى شرح العقيدة ووضع نظام الفرائض وغيرها ، والثانى العلوم الفلسفية (الطبيعية) التى هى ثمرة الفكر البشرى وتأملاته فى الطبيعة وما بعد الطبيعة

هذان النوعان من الدرس ضروريان لكل أمة فلا تستطيع أمة أن تستغنى عن الدين ولا عن قدر من الفلسفة الانسانية المحضة . بيد أن العلوم الدينية ، لظروف

خاصة ، اتخذت عند المسلمين أهمية كبيرة لم تتخذها فى أمة أخرى

ان القرآن والسنة نصان عربيان لا تمكن ترجمتهما ولا سيما القرآن . ويجب على كل مسلم أن يدرسهما بنصهما ، هذا الى أن الاسلام يتناول كل الحياة البشرية روحية ومادية ، ومنه يجب أن تؤخذ القوانين فى حين أن الاديان فى الامم الاخرى لا تعنى الا بالحياة الروحية . ويلاحظ ابن خلدون ايضاً أن الشعوب الاسلامية غير العربية لم تترجم القرآن ولكن الرومان واليونان عندما اعتنقوا النصرانية ترجموا الى لغتيهم العهدين القديم والحديث

والعلوم الدينية والفلسفة فى حاجة الى علوم اضافية كالنحو واللغة والآداب للاولى ، والمنطق للثانية . واذاً فهناك أربعة أقسام للعلوم . والعلوم الدينية والفلسفية فى مستوى واحد ، لأنها قد وجدت لذاتها ولكن العلوم الدينية لها المكان الاول لانها معصومة ولانها تسد حاجات الانسان الحقيقية . ودون هذين النوعين نوع العلوم الاضافية ، وبالطبيعة تفضل العلوم الاضافية الدينية على غيرها . ويعامل ابن خلدون الفلسفة بنفس النكران الذى عامل به سادته المختلفين ، فنحن نعرف مبلغ اقدامه على تركهم وخياناتهم ومداراتهم ، بعد تمتعه بعطفهم وانتفاعه من خدمتهم . كذلك نراه فى بدء المقدمة يستند الى المبادىء الفلسفية ولا سيما ما بعد الطبيعة لبثبت معظم نظرياته ولكنه فى آخرها يطعن على الفلسفة بأسرها طعناً نهائياً ويجاهر بأن لا فائدة منها و يقول ان الدين يسد كل حاجاتنا ويكفل لنا السعادة الصحيحة فى حين أن الفلسفة عبث ، ويخشى أن تحيد بنا عن الطريق القويم

ثم يقول انها تفيد فقط فى شحذ الذهن ولكن يجب ألا ندرسها قبل التبحر فى درس الدين والتدرع به من مخاطرها

فهل ابن خلدون صادق فى تقديره للفلسفة ؟ لا نعتقد هذا . فان الدين وحده لم يمده بجميع نظرياته عن الروح البشرية ، وهى نظريات استخرج منها مذهباً حقيقياً على أنه صادق حينما يطعن على السحر والكيمياء طعنا مطلقا لا تحفظ فيه

وهو يعتقد أن السحر علم حقيقى لأنه نتيجة لقوة الانسان الروحيـة التى شرحها فى عدة مواضع فى المقدمة . وأما الكيمياء فيرى أنهـا باطلة أصلا اذ لا علاقة لها مطلقا بتلك القوة الروحية

— ٣ —

واذ كانت الحضارة ثمرة عمل الانسان وكان الانسان عاجزا عن أن يعيش فيها دون أن يعتاد عادات المجتمع الذى نشأ فيه وأن يلم بكل الفنون والعلوم أو بعضها على الاقل ، فمن الضرورى أن يُعد الانسان منذ طفولته لتلقى مثل هذه الحياة المعقدة . ووجود تربية منظمة للطفل ظاهرة اجتماعية تلائم حياة الحضر

ويشرح ابن خلدون طرق التربية المختلفة التى كانت متبعة فى المشرق والمغرب عند المسلمين فى عصره باسهاب ومقارنات تقدم للمؤرخ معلومات نفيسة جداً

على أنه يلاحظ عدم كفاية هذه الطرق ويقترح طريقة جديدة مبتكرة . وهو لا يرى أن غاية التربية هى إعداد أفراد يستطيعون تأليف أحسن حكومة كما يرى أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو ، بل يرى فى غايتها ما يراه أساطين التربية الحديثة ولا سيما سبنسر — من أنها إعداد رجال يستطيعون العيش جيداً ، ولذلك لا يحاول أن يرتب علاقة ما بين فكرته فى التربية وبين نظام الحكومة

وهو ينقد طرق معاصريه ويحمل بالأخص على ما يتبع من الشدة فى تربيـة الاطفال وكذلك على برنامج التعليم الابتدائى لكثرة محتوياته وسوء تصوره

يقول ان الاسراف فى استعمال الشدة سواء من الوالدين والاساتذة يؤذى قيمة الطفل المعنوية والعقلية . واذا كان الانسان بطبيعته ميالا الى تلقى صنوف التربية فلم لا نستغل هذا الميل فنعلم الطفل مختلف العلوم والفنون التى يحتاج اليها ؟ ان الشدة تدفعه أولا الى أن يبغض والديه وأساتذته وموضوع درسه ، وثانياً الى أن يستعمل الحيلة والنفاق لينجو من هذه الشدة . والشدة لا تكوّن رجالا نابهين

أحراراً عاملين ، بل تكوّن أذهانا ضيقة جاهلة وأرواحا خانعة ذليلة . أليست شدة الحكومة إساءة كافية ؟ فلم نضيف اليها اساءة مقصودة تنفذ بانتظام ؟

أما كثرة المواد التى تدرس للاطفال ، ونظامها ومنهجها فانها تؤذى الرقى العقلى أولا لانها تتعدى قوة الطفل ، وثانياً لانها تثبط عزيمته

يقول ابن خلدون يجب جعل درس اللغة أساساً لكل علم . وليس المقصود أن يدرس النحو والبلاغة درساً نظريا بل المقصود درس يجب أن تكون غايته تدريب الطفل على أن يجيد التعبير عما فى نفسه وأن يفهم ما يقصد وما يقرأ . والنحو والبلاغة فى نظر ابن خلدون كما هما فى نظر سبنسر نوع من فلسفة اللغة ولهذا يجب ألا نعلمهما للطفل الا متى بلغ أشده

يقدم ابن خلدون تلك النصيحة لأنه رأى بعض اللغويين المتمكنين من مادتهم لا يحسنون التعبير عما فى أنفسهم بطريقة صحيحة . ولكن القصور عن التعبير ليس قصوراً فى التفكير

يقول ابن خلدون أيضاً انه من العبث أن نعلم الاطفال المنطق كى نعودهم التفكير الصحيح لان المنطق ليس الا وصفاً للملكة المفكرة (اختلاج الفكر) وطرق تعليلها وهو نوع من التاريخ الطبيعى لتلك الملكة ، والأفضل أن يدرس ذلك التاريخ عند ما يصل الفكر الى نضجه

وليس من مبرر لعادة شائعة فى جميع الاقطار الاسلامية تقضى بحفظ القرآن فى بدء كل تعليم . ويظن القائلون بهذه الطريقة أن حفظ القرآن منذ الطفولة يعود التلميذ أن يتكلم وأن يكتب بلغة فصيحة جداً ويحميه من شر الرذائل كلها

وليس الامر كذلك فكل يعرف أن القرآن كلام الله ، وأنه يجب ألا نقلده واذاً فتأثيره فى اللغة باطل . أما تأثيره المعنوى فانه يكون أبعد أثراً اذا فهم الطفل ما يقرأ . ولهذا يفضل جداً لمصلحة الطفل ذاته ، واجلالا للقرآن ، ألا يبدأ ذلك الدرس الا حينما يصل الطفل الى درجة معينة من التفكير

وليس ابن خلدون أول من نقد هذه العادة فهو يذكر رأى القاضى أبى بكر ابن العربى ويوافق عليه . بيد أنه يقول : انهما لن يفلحا فى تغيير هذه العادة لان العادة طاغية مستبد

أما بالنسبة للعلوم التى يجب تعليمها فيرى ابن خلدون وجوب تدريسها بادئ بدء باللغة الاصلية لان الدرس بلغة أجنبية ليس الا نصف درس ، والعلماء الاجانب الذين يدرسون بالعربية لا يصلون الى حسن التعبير ، لا بلغتهم الاصلية ولا باللغة العربية . ويقول طبقاً لمبدأ ذكره فى الفصل الذى تكلم فيه عن الفنون وهو أنه لا يستطاع الحذق فى فنين معاً : انه لا يستطاع معرفة لغتين معرفة جيدة

ويجب على الاستاذ أن يفرق بين العلوم الاضافية والعلوم التى تدرس لذاتها ، ولذا يجب عليه ألا يرغم تلاميذه على التبحر فى الاولى ، فان تلميذا يريد التبحر فى النحو مثلا قد يفنى حياته دون الوصول الى بغيته . بيد أنه يجب أن يلم ببعض العلوم الاخرى الى حد ما . يقول مؤلفنا علموا تلاميذكم المبادئ العامة الضرورية للعلوم الاضافية فاذا أراد أحدهم أن يتخصص فى احدى هذه المواد فاتركوه وشأنه لأن واجبكم ليس اعداد الاخصائيين وانما اعداد التلاميذ ليكونوا كذلك

ومن الضرورى لتنفيذ تلك المهمة بنجاح أن ندرس طبيعة الفكر البشرى وتطوره من الحداثة الى الفتوة فبذلك نستطيع أن نتمشى معه ونرى وجوب البدء بتعليم الاطفال أعم القواعد وأسهلها فيصلوا بذلك الى معارف أصعب واكثر تعقدا

أليست هذه الفكرة الاخيرة تذكرنا بفكرة بستالوتزى فى هذا الشأن ؟ لا ريب فى أن ابن خلدون لم يتعمق فى بحث مسألة التربية ولم يعالجها الا عرضاً . بيد أن ذلك الدرس الموجز يبين أنه كان ذا كفاية مدهشة فى فهم ماذا يمكن أن تكون التربية وفى تنظيم تثقيف أذهان النشء

يدرس ابن خلدون بعد ذلك تاريخ اللغة العربية وتاريخ آدابها ويصل فى هذا البحث الى استنتاجات تستحق أعظم عناية من المستشرقين الذين يدرسون

هذه المادة . فالافكار التى يبديها بالنسبة للعلائق بين لهجات العرب المعروفة فى المدن وفى الصحارى وبين اللغة القديمة ، ومقارنته الجمة الصدق والنضج بين الشعر العربى فى المشرق والمغرب ، ونظريته فى أن اللغة العامية لها أو يجب على الاقل أن يكون لها ، نحو خاص وبلاغة خاصة وكل ما تزدان به لغة من الجمال الادبى ، وأن اللغات العامية ثمرة للتطور الطبيعى للغة القديمة : كل ذلك يرفع ابن خلدون الى صف علماء العصر الحديث . على أنه ليس من بحثنا أن ندرس هذه الفصول وأن نحللها . ذلك صحيح تخبرني ماذا يجب بحثك . ولماذا هذه [illegible] نرددها دائماً بدون فائدة .

خاتمة

قال ابن خلدون : « وقد كدنا أن نخرج عن الغرض وعزمنا أن نقبض العنان عن القول فى هذا الكتاب الاول الذى هو طبيعة العمران وما يعرض فيه وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولعـل من يأتى بعدنا ممن يؤيد الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وانما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى أن يكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون »

بهذه العبارة يختتم ابن خلدون مقدمته . ولكن الطريقة التى رسمها لم يتبعها الشرقيون كما لاحظ دى بوئير . وقد تأيدت سيادة الشعب التركى — التى بدأت فى عصر ابن خلدون بتوطيد دعائمها فى العالم الاسلامى — نهائياً بافتتاح مصر قبل ذلك بقرن . وسحق الفاتحون العلوم والفنون فى طريقهم ، وزالت كل ثمار الحضارة الاسلامية ذات البدائع الجمة أينما وطئت أقدامهم . ورأيى أن السبب الجوهرى فى اضمحلال الدولة العربيـة ولا سيما اضمحلال العلوم والآداب العربية كان بلا ريب تغلب الجنس التركى

ففى إبان هذا التغلب فرت الآداب والعلوم من اضطهاده لاجئة الى مصر ويوضح تاريخ الآداب بمصر فى القرنين الثامن والتاسع (من الهجرة) ذلك بجلاء ولا يعترض علينا بأن ملوك مصر فى ذلك العصر كانوا تركا فقد كانوا كما قلنا فى الفصل الاول ، تركا فى الجنسية ولكن مصريين فى التربية والحضارة . هذا فضلا عن أن تأثير الملوك فى الامة المصرية وفى أعمال عبقريتها الحقة كان ضئيلا جدا لا سيما اذا قارناه بالتأثير العظيم الذى كان للامة المصرية فى الفاتحين لها وفى سادتها ، وهو تأثير ينم عن حياة وشخصية عظيمتين ، والدليل على ذلك موجود فى تاريخ مصر أولا ، وفى أن مصر لم تتلق قط علمـاً ولا فلسفة بل دينـاً — ولا سيما

النصرانية — الا طبعته بطابعها أو « مصرته » اذا صح التعبير [1]

وانى أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية فى مصر [2] مدة طويلة لكان الذهن المصرى من تلقاء نفسه ملائماً للاذهان الاوربية فى الأعصر الحديثة ولاستطاع أن ينال — بل أن يقدم — قسطه من الرقى العام للحضارة

ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤودا فى سبيل ذلك التقدم . فنامت مصر بينما خطت أوربا خطوات كبيرة ، ولم تستيقظ الا بتأثير الحملة البونابارتية المباركة فنهضت واحتكت بالاوربيين الذين غدوا اساتذتها . وانى أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوربا ، وفى مقدمتها فرنسا ، سيعيد الى الذهن المصرى كل قوته وخصبه الماضيين

ليس من المدهش اذاً ألا يصادف عمل ابن خلدون الهامّ ممن جاءوا بعده من يستأنفه أو يغيره أو يكمله وأن العالم الاسلامى لم يعرف شيئاً من الفلسفة الاجتماعية الا هذا الاساس الذى وضعه ذلك الذهن الضليع المتوقد . ولم تتقدم المباحث الاجتماعية الا فى أوربا حيث وصلت الى ما وصلت اليه اليوم من الرقى

ونحن لم نرد أن نعطى ابن خلدون فى تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع مما يستحق . بل لقد اجتهدنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه ، وتحرينا بالدقة ما هو مدين به لغيره ، وما ابتكره غيره قبله فى الموضوع الذى عالجه . وقد كانت غايتنا الجوهرية هى أن نُعرّف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية سواء فى مصر أو أوربا بمفكر لا يعرفه جيدا سوى المستشرقين مع أنه خليق بمعرفة العلماء الذين يعنون اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وفائدتها أيما ملاحظة

---

(١) نعرف طرافة المدرسة الاشراقية السكندرية

(٢) يجب أن نذكر الفظائع التى ارتكبها سليم عند مقدمه

تم كتاب فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

167

ابن خلدون

مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر

رسالة للاستاذ فون فيسندنك نشرتها مجلة الدويتشه روندشاو
الالمانية فى عدد يناير سنة ١٩٢٣

وترجمها عن الالمانيـة

محمد عبد الله عنان

IBN KHALDOUN

Ein arabischer Kulturhistoriker von 14. Jahrhunderts

Von. O. G. Von Wesendonk

Deutsche Rundschau, Jahrgang 49, IV.

— ١ —

دهم الاسلام فى القرن الرابع عشر انقلاب عظيم الشأن فقد انتهت الحروب الصليبية بخيبة تامة وانهارت فى الوقت نفسه دعائم الخلافة فى بغداد تحت أقدام المغول ، فنهضت أسرة الايوبيين الكردية التى تولت عرش مصر لقيادة العالم الاسلامى وخلفتها فى ذلك أسرة المماليك التركية التى أقصت الجيوش الصليبية عن الاراضى المقدسة نهائياً وردت هجمات المغول نحو الغرب

واعتنق خلفاء جنكيز خان الاسلام بسرعة ، وبرزت من بين الانقاض العدة للدولة المغولية دولة التتار الروسية فكان قيامها رمزاً لصولة الاسلام . وكذلك وثب الاسلام فى الشرق الأوسط فى أثر المغول ، ثم نهض تيمور يحاول فتح العالم ، ونهضت معه الدولة العثمانية التى دفعت حدودها فى القرن الرابع عشر الى أدرنة وقضت على دولة الصرب فى موقعة اضرل ومن ثم اكتسحت دولة البلغار . وأسس خلفاء تيمور فى القرن السادس عشر بالهند دولة المغول العظيمة التى أزهرت فى ظلها شعوب خاملة أيما إزهار حتى عملت فرنسا وانجلترا على تقويض صروحها بما بذلتاه من الجهاد فى سبيل اغتصاب الهند . وكان للاسلام أيضاً منعة وصولة حينما كان مماليك مصر يشملون الخلافة برعايتهم ، بل لقد نال ذلك الاسلام فوزاً باهراً فى القرن التاسع عشر فى الصين وفى أرجاء أفريقية

وكانت منطقة النفوذ الاسلامية فى الغرب خلافة قرطبة الاموية التى أسسها الامير عبد الرحمن الاموى عقب انتصار أبى العباس السفاح أول خلفاء العباسيين على مروان الثانى . واستطاع ملوك الطرائف أن يقاوموا الاسبان زمناً بمؤازرة الدول البربرية التى قامت على دعائم العنف والبطش كالدولة المرابطية التى نشأت فى الصحراء ودولة الموحدين التى نشأت فى بلاد الشوس . بيد أن تلك الدول اضمحلت وعفت آثارها قبل القرن الرابع عشر ، ولم يبق بالاراضى الاسبانية سوى

فرع من النصريين يرعى فى غرناطة مهدا للفنون والعلوم والآداب ، ولم يبق كذلك بيد سلاطين مراكش وبنى مرين سوى بلاد ضئيلة فى الجنوب مثل رنده ، وتفككت عرى دول المرابطين والموحدين الزاهرة . ونشأ على أنقاض بنى مرين ملوك فاس ، بنو حفص أمراء تونس وبنو عبد الواد أمراء تلمسان ، وعدة أمراء صغار ورثوا ملك الدول البربرية الكبرى ، حتى كان لكل بقعة أو مدينة مهمة أميرها الخاص يحارب جاره أو رئيسه المزعوم . بيد ان افريقية الاسلامية لم يعتورها عارض من عوارض ذلك الانحطاط الذى كان الغرب وقتئذ يتخبط فى ظلماته اذ أنها بالرغم من اضمحلالها كانت أعرق حضارة وتفكيرا وتربية

ففى تلك الآونة التى أخذ ينهار فيها سلطان الاسلام ولد بتونس مؤرخ هو احدى تلك الرءوس المفكرة المبتدعة فى التاريخ العربى الفكرى . فى سنة ١٣٣٢ اكتحلت عينا أبى زيد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس برؤية ضياء العالم . ومنذ عهد عقبة القائد الشهير (الذى كان الفرنسيون أول من دنس مسجده) كانت افريقية (وهى الاسم العربى لتونس) مهدا للعلوم والمعارف ، وقد حافظت حتى العهد الاخير على الاستئثار بذلك الفخر أشد المحافظة . على أن هيبتها السياسية كانت قد تقلصت سراعا منذ أمد طويل فقد اغتصب الأغالبة ولاية تونس نحو سنة ٨٠٠ م وأقاموا دولتهم على أسس العنف والقوة كما انتزع ابن طولون الذى عينه العباسيون حاكما لمصر سنة ٨٦٨م ولايتها منهم وأسس بوادى النيل دولة مستقلة. وتسربت من هاتين الدولتين نزعة الى التوسع والفتح فى مناطق البحر الابيض فبسط الاغالبة سيادة الاسلام على صقلية وسردانيا وهددوا رومة وعاثوا فى سواحل ايطاليا وبروفانس ونفذوا الى وادى الرون شمالا حتى سقطت جنيف فى أيديهم فعلا ، ولعل الاغالبة قدروا فى صراعهم الانتقام لهزيمة عرب الاندلس على يد كارل مارتل . كذلك قامت فى افريقية دولة الفاطميين الشيعية التى كان قيامها على يد عبيد الله الاسماعيلى المهدى حادثة مدهشة فذة فى حوادث التاريخ . على انه

سرعان ما انقضى العهد الذى كان الاسلام ينفذ فيه الى أقطار الفرنجة والذى استطاع فيه مغامر كعبيد الله أن يناهض خلافة بغداد مناهضة خطرة

ونشأ أمراء بنى حفص على أنقاض دولة الموحدين التى سادت أشتات المنطقة الغربية زمناً قصيراً وتوطدت دعائم ملكهم بتونس ، وكان كبيرهم شيخ هنتاتة أبو حفص الذى كان قد عينه الموحدون حاكما لاشبيليه والاندلس الغربية ، وعمه أبو زكريا حاكم افريقية الذى استقل بولايتها سنة ١٢٨٨ . ولم يك لقب السلطان وقت مولد ابن خلدون الا صورة براقة فى غير البلاد التى افتتحها الاتراك . وكانت السلطة الحقيقية فى يد رجال من البطانة والحكام طالما ثاروا على ملوكهم . وفى عهد بنى حفص أخفق لويس التاسع ملك فرنسا فى الحرب الصليبية السابعة

وينتسب مؤرخنا الى أصل من أصول حضرموت فى جنوب بلاد العرب . وكان جده قد استقر أولا بمدينة قَرْمُونَة ثم انتقلت أسرته الى أشبيليه حيث سمت آمالها وأمنياتها وفاز أفرادها بمناصب هامة فى ادارة الحكومة والجيش ولبثوا يشاطرون هنالك مصير الدولة المتقلب . فلما تقوضت دعائم دولة الموحدين هاجرت الاسرة الى سبته . ولما سطع نجم أبى حفص رحلت الى تونس واتخذتها مقاماً لكى تستظل فى منفاها بحمايته ، وتقلد جد المؤرخ وظيفة الحاجب (رئيس الوزراء) للامير أبى حفص ثم صار وزيرا لخلفه المستنصر . أما أبو المؤرخ أبو بكر محمد فانخرط فى سلك الجندية أولا غير أنه ما لبث أن تفرغ لدرس العلوم واختص بدرس الشريعة فى عصر أزهر فيه درسها حتى صار من كبار فقهائها وعلمائها

ففى تلك البيئة ، وفى مهد هذه التقاليد نشأ عبد الرحمن . وكان من الواضح بادىء بدء أنه سيعتنق الحياة الحكومية . ولم ترق له الحياة العسكرية فانكب على طلب العلم بشغف أودعه فيه أبوه ، والفى فى تونس ومكاتبها الشهيرة وعلمائها الاقطاب فرصة يانعة للاتقان . وكانت معاهد العلوم الاسلامية فى ذلك الحين تفيض على طلابها من عذب مناهلها أيما افاضة ، وكانت التربية الاسلامية قد

اتخذت فى ذلك الحين أيضاً صبغة مدرسية تامة ، ولكن ميدان التعلم بقى شاسعاً مترامى الاطراف مثلما كان فى الغرب بالرغم من سيادة الميول المحافظة وضغطها . وقد عصف ذلك بنقائص عقلية مصفدة فأدى الى أن يتخذ « الاجماع » وهو التوفيق بين الآراء العلمية المختلفة أهمية خاصة وان تعتور العقائد الثابتة تغييرات عديدة . ولما كان ارتباط الشريعة الاسلامية بالدين شديدا فان العلوم القانونية لم تتعد حدود التفكير المدرسى الدينى . ولكن ذلك لم يمنع تسرب نفوذ المدنيات الاجنبية الذى كان ينمو كلما اخضعت شعوب جديدة رغم اشتداد حملات المدرسة المحافظة . ونشأت فى ظل الدولة العباسية تلك المدنية التى تعرف بالمدنية الاسلامية . وكان لامتزاج الحضارة الاسلامية ببقايا المدنيات القديمة ولا سيما بتلك التى برزت من مدينة حران السورية أهميـة خاصة فمنها كانت تتسرب بدائع الحضارة اليونانية الى نظم القرن التاسع . وكذلك كان تأثير مدرسة جندسابور البـاهرة فى فارس وهى التى كان الملك العظيم كسرى انو شروان يدعو اليها منذ عهـد يوستنيان تلاميذ أفلاطون المنفيين من أثينا . ولم يستطع مفكر ان يبتدع شيئاً جديداً يضيفه الى ثمرات الحضارة القديمة كما عرفت منذ عهد المأمون العباسى ، بل قلما نبغ مفكر حر كابن حزم قبل انفجار ثورة المرابطين المتعصبين ، وان كان فلاسفة كابن رشد وموسى بن ميمون وابن الطفيل نبغوا فى عهد الدولة البربرية ونشروا تلك الافكار التى تأثرت بها أو ربا فى القرون الوسطى أيما تأثير

وتأهب ابن خلدون لدرس العلوم والمعارف أهبة أعجب بها أساتذته ودرس الشريعة ومشكلاتها العويصة على نمط التقاليد الاندلسية . وكانت أساليب قرطبة الشهيرة لدرس العلوم الدينية لم تزل حتى القرن العاشر أبدع الاساليب وأحبها ، وكان المسلم الاسبانى لا يكتفى بدرس النظريات المجردة ولا يقنع الا بالتطبيق العملى فسلك ابن خلدون تلك الطريق ، وما كاد يختتم دروسه الحارة المستفيضة التى شفعها بحفظ القرآن ودرس الكتب المعتبرة وامهات الرسائل حتى دخل ميدان

الحياة العملية وهو فتى لم يجاوز العشرين من عمره ، فعين أميناً (سكرتيراً) للسلطان ابى اسحاق الذى استولى على عرش تونس بعد أن هزم الامير ابو الحسن المرينى فى القيروان سنة ١٣٤٨ . على ان اضطراب شئون بنى حفص وكفاحهم المستمر ضد من ناوأهم من متغلبى النواحى المجاورة لملكهم حمل ابن خلدون على ان يفكر فى البحث عن العمل فى بلد آخر فسافر الى فاس وتقدم الى السلطان ابى عنان المرينى فعينه أميناً لشئونه . وكانت فاس — التى لا تزال الى الآن مهد الدعوة الى درس الشريعة بالاساليب المحافظة لعهد بنى مرين — مركزاً ممتازا لبث العلوم والمعارف ، وانتهز ابن خلدون الذى سبر بذكائه غور المعترك السياسى فى ذلك العصر الفرصة لان يعقد روابط علمية هامة . على أنه سرعان ما اضطر الى أن يعانى تقلبات البلاط الاسلامى ومفاجآت السياسة فان علائقه بأمير بجاية الحفصى جعلته موضعاً للريب فقبض عليه وأودع السجن . فلما توفى السلطان أبو عنان أطلق القائم بشئون الدولة سراحه وأعاده الى منصبه . ثم رقاه السلطان الجديد أبو سالم أميناً لديوانه ورئيساً لمجلس شوراه . ولكن الخلاف دب بينه وبين الوزير عمر الذى تجرد لمناوأته ، فلما أضنته المنازعة والمقاومة اعتزم مغادرة فاس ورحل الى غرناطه التى كان ملكها محمد الخامس قد عينه المرينيون بتدخل ابن خلدون حاكما لرنده احدى ولاياتهم كى يجعلها قاعدة للعمل على استعادة ملكه . وهنالك ارتقى ابن خلدون الى أسمى المناصب وانتدب سفيرا الى أشبيلية ليصادق على معاهدة صلح عقدت مع بطرس القاسى ملك قشتالة (ألبــة والقلاع) . ولكن سرعان ما ثار الخلاف بينه وبين الوزير ابن الخطيب وهو السياسى الحازم والمؤرخ البارع الذى ما زالت مؤلفاته للآن أصدق مصدر لتاريخ الدولة النصرية . فاضطر ابن خلدون الى مغادرة غرناطه التى بهرته علومها وفنونها الزاهرة بالرغم من تدهورها السياسى ، وعاد الى أفريقية وانتظم فى خدمة الامير عبدالله الحفصى حاكم بجايه . فلما قتل عبد الله ابن عمه الامير أبو العباس حاكم قسنطينة واستولى على بجايه التحق

ابن خلدون بخدمة السلطان أبى حموم حاكم تلمسان أحد أمراء بنى عبد الواد وسعى لديه فى العمل على انتزاع بجاية من أبى العباس مؤكدا له تعضيد قبائل عدة وعقد بينه وبين أبى اسحاق أمير تونس محالفة هجومية . ولكن ذلك المشروع انهار لان أمير تلمسان اشتغل بخلافه مع عبد العزيز المرينى سلطان فاس فسعى ابن خلدون فى تركه واستأذنه فى السفر الى غرناطه . وفى أثناء مسيره قُبض عليه بأمر سلطان مراكش ثم أطلق سراحه بشفاعة أبى حموم . فأقام فى فاس حتى توفى عبد العزيز ونشب العراك بين الطامحين الى عرشه ، ثم عاد الى غرناطة

وهنا يبدأ عهد جديد فى حياة ابن خلدون يتفوق فيه الدرس والبحث العلمى على مهام السياسة والدولة . لم يقم الا قليلا فى غرناطة حتى اتهم بالاشتراك فى التآمر على خصمه ابن الخطيب . فعاد الى تلمسان والى خدمة أميرها مرغماً متألماً ثم عهد اليه الامير بأن يسعى فى استمالة بعض القبائل العربية القوية فانتهز الفرصة للفرار وأقام أعواماً أربعة فى قصر منعزل تحفه السكينة المقدسة ، وهنالك بدأ كتابة مؤلفه التاريخى العظيم

واذ كان وضع هذا المؤلف يتطلب المراجعة فى مكتبة عظيمة فقد سافر ابن خلدون الى تونس حيث رحب به السلطان أبو العباس وأكرم مثواه وقدر مشروعه العلمى بالرغم من دسائس البلاط والبطانة ، ولكن ريباً معيناً حمل السلطان على أن يقصيه عن جانبه وأن يدفع به الى البعثات والرحلات المتكررة حتى أن المؤرخ لم يجد شيئاً من الحرية التى كان ينشدها لاتمام مشروعه العلمى فانتحل الحج عذرا للسفر واستقل مركباً الى مصر فى سنة ١٣٨٢ م فرحب به طلبة العلم هنالك و بدأ القاء محاضراته فى جامعة الازهر الطائرة الصيت عندئذ ، ثم عين أستاذا للتعليم فى ذلك المعهد العالى . وأخيرا أسند اليه منصب قاضى قضاة المذهب المالكى . ففى ذلك المنصب تجرد ابن خلدون لمحاربة البدع الدينية والخروج على الفرائض فثار عليه جماعة من المتعصبين الذين تأثرت مصالحهم الشخصية بتشدده وأضمروا له العداوة

والبغضاء . وأراد الشعب القاهرى — ذلك الشعب المرح المولع باللهو الذى وصفت لنا قصص الف ليلة وليلة كثيرا من صوره وعواطفه فى عهد المماليك — أن يتخلص من المغربى الاجنبى . فاستقال المؤرخ من منصبه وتفرغ الى الدرس ثانية . وذهب ليقضى بقيـة أيامه فى قرية من أعمال الفيوم فى سكينة لم تتخللها سوى رحلة الى الحجـاز لقضاء مناسك الحج . وفى سنة ١٣٩٩ م عين ابن خلدون قاضيا للقضاة مرة أخرى فعاد الى سابق جهوده فى الاصلاح حتى توفى معضده وصديقه السلطان برقوق سنة ١٤٠٠ م ففقد منصبه مرة أخرى

وكان مماليك مصر قد اعتبروا أنفسهم حماة الاسلام ضد المغول منذ انتصار المظفر كوتوس على هولاكو فى عين جالوت بالشام سنة ١٢٦٠ ، واقتناد قائدهم الشهير بيبرس الذى انتزع أنطاكية من الصليبيين سنة ١٢٦٨ شخصا زعم أنه من سلالة العباسيين يسمى أبا القاسم احمد واعترف به رئيسا روحيا . فلما اعتنق المغول الاسلام ذكا التنافس بينهم وبين المصريين الذين استأثروا بتراث العباسيين وحمايتهم . وتأثر تيـمورلنك بذلك التنافس فظهر فى سوريا سنة ١٤٠٠ م على رأس أجناده التتار غازيا لدولة تيموجن . فهرع الى لقائه السلطان فرج واصطحب معه ابن خلدون . ولـكن القتال لم ينشب بين التتار والمصريين اذ نمى الى السلطان ان القلاقل دبت فى أنحاء مصر فعـاد أدراجه الى القاهرة تاركا السوريين الى قضائهم . ورفضت الحامية المصرية فى دمشق التى كان تيمور لنك يحاصرها أن تفاوضه ، فانسل ابن خلدون سرا الى المعسكر التترى وقابل تيموولنك وقدم اليه القسم المتعلق به من تاريخه العام . ثم أوفده الفاتح الى القاهرة مع نفر من العلماء . وبينما اتجـه تيمور الى الكرج والاناضول حيث هزم بايزيد العثمانى فى انقره فى ٢٠ يوليه سنة ١٤٠٢ م شر هزيمة وأسره ، عاش ابن خلدون فى القاهرة عالما وفقيها ضليعا وعين مرارا أخر فى منصب قاضى القضاة حتى توفى فى الرابعة والسبعين من عمره فى ١٥ مارس سنة ١٤٠٦

— ٢ —

من شاء أن يفهم مؤلف ابن خلدون وأن يدرك سر عبقريته وابتكاره فعليه أن يتلمس ذلك السر فى حياة المؤرخ وأقواله المقترنة بحوادث حياته وتقلباتها، وأدوار رفعته ومحنته، اذ من القواعد الثابتة أن يجرى تطبيق العمل على النظريات، وان هذه ترجع الى ظروف الحياة اليومية . على أن ابن خلدون لم يتجشم كبير عناء فى ذلك التطبيق لان ما أخرج للناس بعضه مستمد من رسوخ قدمه فى العلم وذكائه الخارق فى النفاذ الى أغواره، وبعضه مستمد من مشاهداته وملاحظته للمؤثرات التى تتأثر بها عادات الشعوب وأخلاقها، وبعضه أثار اضطرابا فى أعماق نفسه: فقد رأى ودرس كل شىء، ولم تخمد نار فؤاده الملتهب، أو تهدأ ثائرة حياته الحافلة بمختلف الحوادث الا بعد أن ارتوى من مناهل المشرق وألم بمعارفه وأغدقت عليه مصر والمغرب من كنوزهما أيما اغداق . كان هوى العلم وظمأ المعرفة يدفعانه الى اختبار الامور وتمحيص الحقائق، وقد نبذ غمار الحياة السياسية ليغوص فى بحار الدرس ويعالج صنوف التأليف، وما كاد يتنفس نسيم الراحة حتى برز الى ميدان الاختبار والتحصيل العملى . وللسنين الاخيرة التى قضاها ابن خلدون بمصر مزية خاصة، فقد تولى هنالك منصب قاضى القضاة مرارا غير حافل بما كان يثيره الخصوم فى وجهه من المتاعب والصعاب، فلم تثنه دسائسهم أو يخيفه نضالهم بل سرعان ما تبين السلطان علمه وفضله حتى دعاه الى القضاء فلبى الدعوة . ولم تدفع المؤرخ الى تقلد مناصب السلطة والجاه عوامل مادية بل كان الدافع شغفه بتحقيق المعارف النظرية فى عالم الحقائق الوحشية واثباتها بالتجارب الحسية . ولذلك المزج بين العلم والحقيقة العملية أثر ظاهر فى مؤلف ابن خلدون، بل هو منشؤ البراعة الرائقة التى امتاز بها المؤرخ بعد أن ألقت به غمار الحوادث الى خدمة كل ملوك عصره فى افريقية والاندلس . على أننا نلاحظ انه لم يجد ثمة مجالا يتسع فيه

الإعراب الحق عما فى نفسه وسريرته . كان ابن خلدون اذا عنى بمسألة سياسية يحرص على ألا يتكبد فى نجاحها أقل غرم ، وكان عرضة للتأثير والاستمالة ، بعيدا عن حياكة الدسائس . وكان الاخلاص والثبات على المبدأ أهم صفاته . وكان اذا ما جنى ثمار عمله يجنيها بمهارة خارقة لم تتوفر فى رجل من معاصريه . وقد نظم لمؤلفه معيناً لا ينضب من العلوم والمعارف التى كان يستقيها من جميع المصادر ، من الكتب المديدة ، ومن كل مصدر أو شخص احتك به ، من كل مسافر أو تاجر أو موظف . وكانت هذه المصادر تتقاذفه من كل ناحية فيعيها و يصوغها فى قالب فنى رائع الفصاحة . وكان اماما للغة لا يترك فرصة تعرض لصقل عبارته الحضرمية ، نخورا بعبارته العربية النقية . وقد تكللت جهوده فى ذلك السبيل بالنجاح الباهر فقد كتب مؤلفه بالرغم من سرعة وضعه بأسلوب بديع وبيان ساحر

من ذلك المعترك شاد ابن خلدون حصناً شامخاً من العلم المتين والابتكار المطبوع . رغب المؤرخ المغربى عن المعرفة العامة الشائعة وأبى الا أن يشق لنفسه طريقاً حادثة لم تطرق من قبل فى عرض الوقائع والنتائج التاريخية ، نسقها بأسلوب طريف خاص به . وان فى لهجة التشاؤم السائدة فى اسلوبه ، وطريقة تدليله ، لحجة دامغة على أن الظروف العملية للعصر الذى عاش فيه قد أقنعته بانحطاط الحياة العامة للفرد والدولة وانهيار دعائمها . كان المنظر الخارجى للقصور المغربية براقا خلابا تزهو فيه الفنون والعلوم والآداب ، ولكن سلطان الاسلام فى المغرب كان يسير الى التفكك والاضمحلال سيرا سريعاً مستمرا ، وكان البربر الذين تولوا الزعامة فى الغرب مكان العرب قد وصلوا عندئذ الى ذروة مجدهم ، ووصلت القوة القاهرة التى استأثر بها المرابطون والموحدون حيناً الى نهايتها ، وألفى ابن خلدون ذلك الاضمحلال الذى كان يرقبه بعين ثاقبة محوطا بسياج من أنقاض السيادة الغابرة ، فكان يتألم لتداعى صروح الهيبة العربية أيما تألم . ولم يرق له أو يرضه مدفوعا بالنزعة القومية ان تتقدم الشعوب التركية الى زعامة الاسلام فقد كانت

عربية ابن خلدون أشد فى ثمار التحصيل الفنى والتأثير النفسى . ولا يعترض على ذلك بانتسابه الى أصل عربى نزح الى الاندلس فان الدماء العربيـة انسابت الى عروق الغرب . وابن خلدون عربى اندلسى صميم

وعلى ذلك فهو رأس مبتكرة ومثل أعلى فى الآداب العربيـة . وقد اعتبر بحق أنه امام لمدرستى ميكيافيللى وفيكو . ولئن كتب ابن خلدون تاريخ الرومان واليونان والقوط وألم بذكر الفرنج وتحليل نفسيتهم فان العالم الغربى يضع اعتباراته دون سواها مما تداوله العالم الاسلامى موضع الاحترام ، فقـد رفض منها الجانب الخرافى وتحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية فى درس شئون الدولة والادارة وغيرهما

وقد حرر ابن خلدون ذهنه كذلك من القيود الفكرية التى ارتبطت فى عصره بالعقائد العربية الصحيحة وكان آخر نجم سطع فى سماء التفكير الحر . بيد انه يجب ألا نقع فى نفس الخطأ الذى ارتكبه ابن خلدون وهو المبالغة فى تقدير النزعة الجنسية . ان بين أعلام الآداب العربية رجالا ينتمون الى شعوب مختلفة وان صولة اللغة العربية بعيدة الأثر حتى فى نفس الشعب العربى الصميم ذاته ولا غرو فهى أصل دين عالمى هو الاسلام ، بل هى أعرق فى ذلك مما كانت عليه اللغة اللاتينية بالنسبة للنصرانيـة لان المامها بالشئون الروحية وحياة الزهد والتقشف اكثر اعتدالا وروية ولذا كانت مؤثراتها أبلغ وأنفذ . كان كل مسلم متوسط التربية ملما على الاقل بأصول اللغة التى نزل بها القرآن ، وكان كل من يعنى بدرسها يحاول ان يمتلك ناصيتها وأن يكتب بها وينظم . وكان متوسط التربية فى الشرق أرقى بكثير منه فى اوربا فى القرون الوسطى . ولئن قيـل بان المغول لم يسحقوا نظم التربيـة والمعارف العامة تماماً فان عواصف العصر المغولى وما جرته من الويل كانت لهـا آثار بعيدة الغور

وقد كانت الحوادث العاصفة التى شهدها ابن خلدون أو اشترك فيها دافعاً له

الى أن يتلمس من خلالها عوامل ارتفاع الدولة أو سقوطها . ويرى المؤرخ ان الحوادث التاريخية تعرض حالة ثابتة . ومع اعترافه من الوجهة النظرية بامكان انحرافها فان افتراض ذلك لا يتعدى ثبوت الحوادث السياسية ، وهى حالة لم توجد فى نظره . أدت به ملاحظاته ومشاهداته الى أن ينكر صراحة ثبوت الحالة السياسية ، وأن يرى أمامه مقياساً ثابتاً للرفعة والهبوط . وفى رأيه أن سلطان أسرة معينة لا يدوم فى الغالب الا أجلا قصيرا ثم يتلوه دور الاضمحلال لتلك الدولة القوية وقدر هذا الاجل بنحو مائة وخمسين سنة واستنتج من درس نهضة الدول المرابطية والمهدية (الموحدين) والمرينيين أن الدول التركية التى نهضت فى عصره لن تعمر أكثر مما عمرته تلك الدول الاسلامية

وكذلك يرى ابن خلدون أن كل شىء يتبع مجراه الأبدى ، فمن البداوة والتجول تتحول الجماعات الى الثبوت ثم تأتى الحضارة والرفاهية ويعقبهما الانحلال . والحق يقال أن قواعد ابن خلدون الفلسفية رائعة باهرة . فهو كسليل حق للمدرسة الاسلامية قد نظم معارفه المكتسبة من طريق الاختبار والتجربة اذ لا ريب ان الحوادث قد أملت عليه أسلوبه وطريقته . وتبقى تلك الاصول صحيحة طبيعية بالنسبة للدول الاسلامية وحدها لان المؤرخ وان يك قد امتزج شخصياً بأبناء قشتالة وحادثهم فى تاريخ الفرنج وأحوالهم فان معارفه بالنسبة للعالم غير الاسلامى بقيت ناقصة مبتورة

بيد أنه يرى حوادث الدول العربية والبربرية حاسمة قاطعة . ويعتقد ان عاطفة الاجتماع هى أول عامل يقرب البشر بعضهم من بعض . ومنها تبرز الاسرة فالجماعة فالجنس . ومن الجنس تتكون الدولة . وفى الجنس أو الدولة لا بد أن تسود على الافراد عاطفة القومية أو الجنسية . ومن هنا تطرق ابن خلدون الى فكرة « الوطنية » التى هى فى رأيه قوام الدولة وعمادها . ولقد درس باعتباره عربياً معضلة تلك الدول العربية التى تنهض فجأة ثم تنهار دعائمها كذلك ، وانتهى الى أن

البربر والترك يقرنون بأبناء الصحراء الذين قهروا العالم . أما الاخلاق فقد صورها المؤرخ أدق تصوير . وقد ضرب لنا مثلا حقاً بعرب شبه الجزيرة الذين نهضوا بعد محمد مستمسكين بحياة البداوة والتقشف ثم اضمحلوا بعد ذلك ليوضح كيف يجب أن يستمسك بعرى القومية من يريد من الشعوب أن يظفر بهيبة العالم . وذهب الى أن العرب لاتقوم دولتهم الا بزعامة نبي أو مؤثرات فكرة دينية . وتلك نظرية تؤيد صدقها حوادث التاريخ . فمن الغريب المدهش اذن أن يشهد المرء دولا جديدة تقوم فى الحجاز والجزيرة وغيرهما على دعامة فكرة الوطنية العربية ! ثم أنه لا ريب فى بطلان هذا الزعم وقد محا أثره فصل سوريا وجهود تبذل فى أن تحل بفلسطين أقلية يهودية مكان أغلبية عربية حلولا يدعمونه بنظريات الحق والعدالة . على أن تقدير ابن خلدون لنفسية العرب لم يكن فى جميع الاحوال خلواً من الحقيقة والصدق

وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فانه لم يجرده كذلك من الاهمية بالنسبة للدول عامة وهو ما ينتظر من كاتب مسلم . بيد أنه اذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فان تلك الصيغ أكثر تعبيراً عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريرته . وانك لتشعر بذلك عند ما تقرأ ما كتبه عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الامصار ، فقد ذكر أن أهل البدو أقرب الى الخير والشجاعة من أهل الحضر وأعجب باستعداد أهل البدو للنبوغ فى العلوم والفنون وذهب الى أن الصفات العربية القديمة لم تك تنقصها آية من آيات الحضارة التى أزهرت فى غرناطة والقاهرة . وهذه ثغرة بين النظر والتطبيق فى فلسفة ابن خلدون

ولقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرفعة الامر واضمحلالها لان الدولة والملك فى نظره كما هما طبقاً للتعاليم الاسلامية أصلان لا ينفصلان[1] وهذا سبب تفريقه

(١) ولكن قامت بالاندلس فى اشبيلية وقرطبة جمهوريات أرستوقراطية صغيرة لآماد قصيرة

الحاد بين مهام الخلافة الدينيـة والسلطة الدنيوية (السياسية) . والظاهر أنه يرى المثل الأعلى لذلك فى الدولة الأموية . فقد قامت من بعض الوجوه بمناوأة تعاليم محمد . ووثبت مع العباسيين نزعة دينية استباحوا معها أن يقذفوا الامويين بعد سقوطهم بكل اثم ونقيصة . ونزح عبد الرحمن الاموى الى أسبانيا فبقيت هنالك التقاليد العربية القديمة حية زاهرة حتى نزعت الاندلس عنها ثوب المشرق وعفت آثار البداوة حينما نفذت الى عقل المسلم الاسبانى تلك الافكار الحرة التى سادت حيناً فى البلاط الاموى

وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربى الذى تعتبره الرعيـة محوطا ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد وقال انها علامة من علامات سقوط الدولة — وهذا الرأى يشبه نظرية أرسطو فى الاستبداد وقد كان ابن خلدون ملماً بفلسفته تمام الالمام .

ومما يستدعى النظر ويستحق الاعجاب ملاحظات ابن خلدون عن تأثير الجو وظروف الحياة فى تكوين أخلاق البشر وأبدانهم . فقد ذكر أن البربرى يعيش فى الصحراء عيشة العربى بينما يتخذ فى مرتفعات جبال الاطلس صـفات خاصة ويبقى مختلفا عن العربى تمام الاختلاف . وقارن بين مميزات الزنجى والمصرى وغيرهما . أما فصوله الجغرافية فلا تكاد تختلف عما كتبه العرب فى القرون الوسطى على أنه كتب فصولا كثيرة عن ادارة الدولة تشهد بعظيم كفايته العملية . وقد أوضح كذلك أهمية المال وبعد أثره فى قوى الدولة الداخلية . وذكر كيف يقضى سوء الادارة المالية والاسراف دائما على الدولة بالفناء ، وذلك حينما تتضعضع القوى العسكرية والمالية وتشتد زيادة السكان ، وتختفى الرغبة فى التغلب على شعوب همجية جديدة ، وكيف أن عملية التحول من البداوة الى أرقى درجات الحضارة والاستحالة من هذه الى الاضمحلال عملية أبدية وأنها فى نظره لا تستمر بالنسبة للدولة اكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة

وقد يلوح للالمانى فى الوقت الحاضر أن مثل هذه المبادىء الفياضة بالتشاؤم ليست،على الاطلاق من مبتكرات مفكر أجنبى ، فان الامبراطورية الالمانية لم تعمر الا أجلا قصيراً ثم ذوى غصنها غض الاهاب الى عالم الفناء بسرعة خارقة . فهل يجب أن نبحث لتلك المأساة عن أسباب غير التى أوردها الكاتب العربى عن سقوط المرابطين والموحدين ؟

ان مبادىء ابن خلدون تقدم الآن الى المتأمل فرصة صادقة : يقف مؤرخ الحضارة الاسلامى العظيم وحيدا فى المشرق لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله ناسج . ويطبق ما كان يشعر به أو يدعو اليـه على أوربا فى القرن التاسع عشر أصح تطبيق وأتمه . وتدوى ميول المفكر والسياسى الافريقى فى معترك الحوادث مهما كانت وجهتها دويا يتردد صـداه فى عالم أفكار عصرنا . والظاهر أنه ليس للانسان أن يؤمل أن يظفر من ذلك التكرار بنهاية أو غاية . على أنه ليس ثمـة من ضرورة لان يستسلم المرء الى استنتاجات المؤرخ الفياضة بالويل ، وفى وسعه أن يقتطف من رياض مؤلفه هتافه المقدس : « ان العاطفة القومية والوطنية الصحيحة والعزيمة الراسخة تستطيع أن تهدى شعباً هوى الى ظلمات القدر الجائر »

ترجمة : محمد عبد الله عنان
المحامى